VERBUM CARO
VOLUME IX (Nº 34)

VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE D'« ÉGLISE ET LITURGIE »

La « petite place à bord de Verbum caro »[1] est, pour aujourd'hui, une grande place.

Une grande place accordée de grand cœur, parce que, bien avant « Verbum caro », Eglise et Liturgie, en terre vaudoise, a réagi devant l'immobilisme d'un certain protestantisme souvent assez officiel et toujours très « institutionalisé ». Ce groupe pastoral a cherché, puisqu'on n'échappe pas à la nécessité des institutions, quelles pourraient être les institutions vraies, conformes à la nature de l'Eglise.

Il vaut la peine de l'écouter dans ces pages, dont il assume la responsabilité directe et qui, à leur place, s'inscrivent dans la recherche que nous poursuivons.

J.-L. L.

NOTICE HISTORIQUE

1920. Le pasteur Jules Amiguet poursuit depuis sept ans en l'Eglise de Saint-Jean à Lausanne un effort liturgique aussi nouveau qu'incompris. A ce moment, un collégien de 15 ans, Richard Paquier, entre en contact avec cette paroisse dont il devient un fidèle assidu. Il s'initie à l'œuvre liturgique et devenu plus tard étudiant en théologie, il entraînera plusieurs de ses camarades dans cette voie.

1927. Première conférence de « Foi et Constitution », à Lausanne. Quelques étudiants en théologie, déçus de l'insuffisance de la Faculté de théologie et du protestantisme qu'elle est censée exprimer, suivent avec un intérêt fervent les travaux de la conférence et reçoivent le choc œcuménique.

1930. Une dizaine de ces étudiants devenus pasteurs se réunissent pour constituer un mouvement en vue de promouvoir les conditions d'un redressement fondamental de la doctrine, de la liturgie et de l'ecclésiologie. On cherche pendant quelque temps un titre qui rallie l'unanimité, puis on retiendra celui d'« Eglise et Liturgie » (« Faute de mieux, dit le procès-verbal; ce n'est qu'une mesure provisoire qui ne doit aucunement engendrer la paresse »). A côté de R. Paquier qui est le président, l'animateur et le docteur de l'équipe, on note Ed. Mauris qui est secrétaire. Les noms de Rod. Bergier fils, Ch. Clot, Arm. Fonjallaz, Ch. Gagnebin, Alex. Lavanchy, Jean Métraux,

[1] Cf. article suivant, p. 51.

Ph. Narbel, Jean Rod, Alec Thomas, Daniel Vermeil marqueront les premières années.

Octobre 1931. Parution du premier cahier : *Liturgie de communion*, I. La circulaire de lancement compte parmi les trois signataires Jean de Saussure. La préface est le premier « manifeste » du mouvement. L'accueil fait à cette première publication liturgique est prometteur. En effet elle s'écoule rapidement comme la plupart de celles qui la suivront : *Liturgie de communion*, II (1933), *Liturgies de communion* (édition revisée et augmentée après une expérience de vingt ans, 1952), *Liturgie de baptême et de confirmation* (1936), *Textes liturgiques pour chacun des dimanches de l'année* (1938, 1949, 1952). Désormais toutes les liturgies officielles qui paraîtront utiliseront d'une manière ou d'une autre ces publications, ainsi la Liturgie de l'Eglise vaudoise (1940), celle de l'Eglise de Genève (1945), celle de l'Eglise réformée de France (1948) et, dernière en date, celle du Jura bernois (1955).

1933. Première retraite d'« Eglise et Liturgie » à Bercher : première retraite chez nous qui soit liturgiquement structurée et comporte des moments de silence. Un embryon d'*Office divin* a été multicopié pour l'occasion. Trois ans plus tard, un *Office divin* complet est tiré à 58 exemplaires pour être utilisé aussi bien comme livre de prière quotidien que pour les offices des séances. Il est adopté en 1941 par les premières sœurs de Grandchamp, sur le conseil de Jean de Saussure. Les éditions « Labor » acceptent, en 1943, de publier cet Office développé, mais qui ne contient encore que les services d'une semaine. En 1949 enfin, les éditions Delachaux et Niestlé éditent *L'Office divin de chaque jour*, dont il est fait un second tirage en 1952. On sait sa large diffusion. A côté des communautés de *Grandchamp* et de *Taizé*, les maisons de *Crêt-Bérard* et de *Bois-Soleil* (diaconat masculin) sont aujourd'hui entrées dans cette voie de la prière commune en l'adaptant à leurs circonstances respectives.

1934. Quatre sections sont constituées pour assurer une meilleure répartition du travail et plus d'efficacité : section théologique, section liturgique, section ecclésiologique, section des problèmes de vie spirituelle. Cette dernière organise bientôt des « missions » de trois soirs dans les paroisses. Le développement de cet effort aboutira en 1948 aux « Semaines paroissiales » dont on sait le retentissement dans l'Eglise vaudoise. La prédication axée sur un message de repentance et de salut par grâce s'insère dans un effort catéchétique et liturgique. Des services de prière en semaine s'instituent, ainsi que des cultes dominicaux matinaux. On note un agrandissement du cercle des pasteurs qui s'intéressent à « Eglise et Liturgie »; on s'aperçoit que nous sommes autre chose que des amoureux de liturgie, et que les masses paroissiales ne boudent pas à notre message.

1935. La présidence passe à Ed. Mauris. Parution du cahier 6 : *Vers la catholicité évangélique* dont un observateur pourtant critique dira plus tard : « Les thèses défendues en 1935 par R. Paquier dominent aujourd'hui, dans les pays latins en tout cas, une large part du mouvement œcuménique... Tout ce qui a succédé vient de là » (Ph. Chérix, *Vers un œcuménisme vivant*).

1937. Parution du cahier 8 : *La succession apostolique*, accueilli par un silence gêné. Même une partie des membres d'« Eglise et Liturgie » sont

réticents. Aujourd'hui, les esprits se sont ouverts et l'on compte en terre réformée bon nombre de partisans convaincus d'une structure ecclésiastique qui articule organiquement et « symphoniquement » épiscopat, presbytérat et diaconat. — Des forces nouvelles sont venues renforcer la première équipe : André Bardet, C. E. Chassot, Fr. Forel, Ch. Freundler, Albert Girardet, W. Hentsch.

1939. Cahier 9 : *Le dogme dans l'Eglise* d'André Bardet. La thèse de cet essai heurte presque autant le barthisme que le libéralisme, ce qui, avec la guerre survenue, explique peut-être le silence fait autour de cette publication.

Les mobilisations vont rendre l'activité d'« Eglise et Liturgie » irrégulière. La fermeture des frontières et l'apparente stagnation du mouvement œcuménique ralentissent le zèle de plusieurs. Un essai de transformer le mouvement en une communauté disciplinée avorte.

1941. Un nouveau président est désigné, qui accepte à titre intérimaire : C. E. Chassot. L'intérim dure encore après quatorze ans ! Dès lors, le mouvement met l'accent sur l'intégration à la vie de l'Eglise locale. Il prend l'initiative de plusieurs débats importants : jeûne et gouvernement de l'Eglise notamment. « Eglise et Liturgie » fait sa première retraite à *Grandchamp* et bénit Dieu pour cette institution qui répond exactement à ses vœux.

1943. Nouvel essai pour donner un caractère plus communautaire au mouvement. Un certain juridisme vicie cette intention louable. Plusieurs n'approuvent pas l'engagement de pratiquer régulièrement l'Office et nous quittent pour un temps plus ou moins long.

1946. Essor nouveau avec la reprise de l'après-guerre. Nous constatons que notre effort est connu et apprécié. (La mention d'« Eglise et Liturgie » ne sera-t-elle pas la seule mention des Eglises suisses dans les rapports d'*Amsterdam* ?) Une nouvelle volée de pasteurs adhèrent à notre groupement qui, dès lors, va s'accroîtrc sensiblement.

1947. La naissance de *Verbum Caro* avec un article de tête de J.-L. Leuba frayant une voie inattendue, à partir du barthisme : « La pensée biblique ne connaît-elle pas une dialectique véritable entre ce qui est et ce qui arrive, entre la prêtrise et la prophétie, entre la loi et la grâce, entre l'Eglise et le Saint-Esprit, entre la succession apostolique au sens le plus juridique et la liberté du Saint-Esprit au sens le plus souverain... » Désormais le problème de la remise en chantier de nos « cahiers » interrompus par la guerre est tranché : nous prendrons notre petite place à bord de *Verbum Caro*.

1949. Réorganisation rendue nécessaire par l'augmentation notable des présences. « Eglise et Liturgie » est fractionné en « groupes régionaux de prière et d'étude » ouverts aux pasteurs décidés à prier dans le cadre de l'*Office divin* et à faire du travail théologique constructif. Les chefs de groupe constituent le conseil d'« Eglise et Liturgie » et assurent la coordination du mouvement. Des séances générales ont lieu trimestriellement. — Désormais plusieurs pasteurs de l'Eglise libre vaudoise nous apportent leur collaboration.

1952. Premier séminaire de Longirod, sous la direction de H. Chavannes, lequel répartit le travail de préparation et dirige les trois journées consécu-

tives. Sujet de 1952 : « K. Barth et la méthode de S. Anselme ». En 1953 : « Les méditations métaphysiques de Descartes ». En 1954 : « La critique calvinienne de la conception thomiste de l'eucharistie ». En 1955 : « Etude du I. 1, § 6 de K. Barth ».

1954. Constitution du premier « groupe régional laïque de prière et d'étude ». Actuellement existent huit groupes ecclésiastiques, un laïque et un mi-laïque mi-pastoral.

26 juin 1955. Séance commémorative des vingt-cinq ans d'existence et d'action d'« Eglise et Liturgie ». Les autorités ecclésiastiques vaudoises ont bien voulu déléguer leurs présidents. Mandaté par le Conseil synodal bernois, le pasteur J.-L. Bonjour nous remet en signe de reconnaissance le premier exemplaire de la nouvelle *Liturgie de l'Eglise bernoise pour les paroisses de langue française.* Commentaires de presse : « L'importance du groupe et de son action est désormais indéniable dans notre vie ecclésiastique vaudoise. » « Tant le nombre des participants que la tenue des offices et de la séance solennelle ont donné l'impression d'une force tranquille que les obstacles n'arrêteront pas. »

CHARLES-EDMOND CHASSOT

ÉGLISE ET LITURGIE[1]

1930-1955

« Eglise et Liturgie » a pris le départ en 1930 avec un objectif précis, consigné dans un statut en cinq points, qui fut condensé en quatre points quelque temps plus tard. Il est bon, en ce 25e anniversaire d'existence et d'activité, de se pencher à nouveau sur ce statut :

« *Statut d'« Eglise et Liturgie* »

» 1. « Eglise et Liturgie » groupe les pasteurs de l'Eglise vaudoise qui veulent être à la fois évangéliques et œcuméniques, c'est-à-dire fidèles à la Révélation biblique et respectueux de l'héritage spirituel et cultuel de toute l'Eglise chrétienne.

» 2. Le groupement « Eglise et Liturgie » professe la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité, telle qu'elle est contenue dans les deux credos fondamentaux de l'Eglise universelle : le Symbole des Apôtres et le Symbole de Nicée. Il affirme son attachement à la doctrine de la justification par la foi remise en valeur par la Réforme du XVIe siècle.

3. Il travaille à rendre au culte public son caractère de service divin, c'est-à-dire adoration et glorification de Dieu, et à lui donner une forme extérieure digne de son contenu spirituel. Il veut replacer au centre du culte, comme élément essentiel, la célébration de la sainte cène et utiliser principalement à cet effet les éléments liturgiques des premiers siècles.

[1] Exposé fait le 26 juin 1955 à Pully, au cours de la journée commémorative du 25me anniversaire d'« Eglise et Liturgie ».

» 4. Tout en demeurant fidèle à l'Eglise locale, il veut être en communion de foi et d'organisation avec l'Eglise universelle et travailler à l'union des Eglises. Il préconise en conséquence la pluralité des ministères sous la triple forme que connaissait l'ancienne Eglise : épiscopat, presbytérat, diaconat. »

Le choix du titre « Eglise et Liturgie » nous fut dicté par la situation et les exigences du moment. C'était le mot d'ordre d'une nécessaire riposte à une carence caractérisée et angoissante de notre protestantisme réformé. Dans le premier quart de notre siècle, le sens de l'Eglise et la notion même d'Eglise s'y étaient volatilisés sous les effets conjugués du piétisme religieux et du libéralisme théologique. L'Eglise était réduite au rôle d'administration dans le domaine religieux et moral; on la qualifiait volontiers de « société de développement pour le Royaume de Dieu », d'un Royaume de Dieu ramené aux dimensions du monde présent, et amputé de son accomplissement eschatologique. L'Eglise comme telle, dans sa qualification de Peuple de Dieu et de Corps de Christ, avec sa réalité communautaire, son autorité apostolique et sa continuité historique, l'Eglise, dans toute sa densité spirituelle de société non seulement humaine mais essentiellement divine, avait cessé de se manifester au milieu de nous. L'individualisme protestant et le libre-examen rationaliste avaient fait de la foi évangélique une affaire essentiellement privée, un sentiment tout intérieur à la seule mesure et sous le seul contrôle de chaque individu, une disposition du cœur avec un contenu doctrinal minimum à bien plaire.

Le climat théologique d'alors était à l'image de cette situation et n'avait rien d'encourageant pour quiconque se souciait d'authenticité et de vérité chrétiennes. La critique biblique, encore inadéquatement assimilée, n'avait produit que ses résultats négatifs, et rien encore de l'enrichissement et des rajustements féconds que nous sommes à même d'en retirer aujourd'hui. Son œuvre dévastatrice s'était exercée surtout à l'égard du dogme christologique, à telle enseigne que les certitudes fondamentales dont l'Eglise universelle avait vécu jusqu'alors au sujet de son Seigneur et Sauveur, étaient niées ou passées sous silence. Le Jésus du libéralisme moderniste n'était plus le Christ des Ecritures et de la tradition ecclésiastique. La déficience ecclésiologique que nous avons signalée tout à l'heure s'originait donc, en dernière analyse, à cette désagrégation de la christologie.

D'autre part, et de beaucoup plus longue date, le culte réformé avait été réduit presque au seul élément homilétique et didactique. Même la lecture de la Bible avait perdu, dans le culte, sa place d'honneur légitime pour laisser une latitude démesurée à la prédication. La prière, la louange, l'adoration étaient passées à l'arrière-plan, et les sacrements du baptême et de la sainte cène n'avaient plus l'importance primordiale que le témoignage du Nouveau Testament et la vie de l'ancienne Eglise leur attribuaient. Dans de telles conditions, l'assemblée cultuelle était devenue auditoire; sa passivité et son mutisme dans l'action cultuelle, tout comme l'aménagement défectueux et souvent misérable des lieux de culte, passaient pour l'heureuse expression d'une pure spiritualité tout intérieure.

Face à un tel état de choses, la tâche qui s'offrait à nous était vaste. Il ne s'agissait rien moins que d'une réforme de l'Eglise réformée et du culte réformé. Un tel objectif n'est paradoxal qu'en apparence, puisque les Eglises issues de l'œuvre de Jean Calvin se donnent pour l'*Ecclesia reformata et semper reformanda*. C'est donc être fidèle au principe réformé que de remettre périodiquement sur la forme et de reconsidérer en son entier la réalité empirique du christianisme qui se dit et se veut réformé. L'œuvre du XVIe siècle a été à la fois trop et insuffisamment radicale. D'un côté elle a affaibli les cadres constitutifs de l'Eglise et de son culte, que l'idéologie humaniste et démocratique des XVIIIe et XIXe siècles a fini par démanteler entièrement. L'élément institutionnel « catholique », coessentiel à l'*Oikouménê*, a été ainsi sacrifié et perdu, sans que soit récupéré pour autant l'élément proprement charismatique qui avait aussi sa place dans le christianisme apostolique. En somme, notre tâche était de recouvrer l'un et d'acquérir l'autre. C'est au recouvrement du premier que nous avons voué notre principal effort pendant la première période de ces vingt-cinq ans de labeur; dans la suite, nous avons commencé à porter aussi notre attention sur l'acquisition du second.

Nous avons refusé d'emblée — le statut le prouve — à envisager cette œuvre restauratrice comme un retour aux positions de départ de la Réforme du XVIe siècle. D'abord pour cette raison que la régression dans le temps et la répristination sont des entreprises chimériques. En outre, cette base s'avérait trop étroite; car la Réforme, en réagissant contre certaines déviations et corruptions médiévales, a adopté des positions de combat inévitablement affectées d'unilatéralisme, lequel est précisément à l'origine des déficiences graves d'aujourd'hui, auxquelles nous voulions remédier. Nous avons donc cherché une base plus large et partant plus sûre. Cette base, nous l'avons trouvée dans le donné intégral de la révélation néo-testamentaire, saisi et interprété dans le prolongement premier et organique que lui constituent les explicitations et précisions doctrinales de l'Eglise ancienne. Ainsi, la pensée patristique, qu'il convient d'ailleurs de toujours confronter avec le Nouveau Testament, et les dogmes promulgués dans l'Eglise des Pères et des Conciles, nous sont apparus comme une nécessaire régulation pour la foi de l'Eglise de notre temps. La pensée des Réformateurs s'y ajoute pour mettre en lumière et souligner divers éléments négligés ou rectifier des perspectives que l'Eglise du premier millénaire avait laissé se gauchir. Et dans la mesure où les analyses et les constructions systématiques de la pensée médiévale pouvaient nous aider à la compréhension ou à la solution des problèmes dogmatiques, nous les avons estimées dignes de notre intérêt et de notre étude.

A l'heure où nous mettions la main à la charrue, la théologie de Karl Barth avait à peine commencé à déployer ses effets; elle était encore pratiquement inconnue dans nos milieux. Avec le recul dont nous disposons maintenant, il nous apparaît que notre position de départ nous a permis d'éviter dans la suite toute inféodation servile aux outrances de la réaction barthienne et d'échapper aux impasses et aux chocs en retour de cette remise à l'honneur des positions les plus extrêmes de la théologie de la Réforme.

Nous avons accepté avec reconnaissance la pensée de Barth comme une utile note marginale au dogme ecclésiastique et comme un bienfaisant correctif d'une objectivation trop sommaire des énoncés de la foi. Mais le point de vue catholique-évangélique que nous représentons a contribué à préserver notre Eglise, croyons-nous, d'une fièvre et d'une crise barthiennes comme celles qui troublent et agitent d'autres Eglises voisines. Nous sommes conscients d'avoir opté pour une position plus équilibrée et plus complète que l'instabilité constitutive de la dialectique barthienne.

C'est en 1925, lors de la première grande conférence œcuménique à Stockholm, que l'archevêque luthérien d'Upsala, Nathan Söderblom, a lancé la formule féconde de *catholicité évangélique*. Nous en avons fait dès le début le *leit-motiv* de notre mouvement et nous l'avons interprétée et explicitée en nous aidant de la pensée théologique du professeur Friedrich Heiler, de Marburg. Dans la fidélité à l'Evangile de la grâce salutaire de Dieu en Jésus-Christ l'unique Médiateur, que la tradition réformée nous a légué, nous désirons réintégrer cet Evangile dans le corps structuré et bien charpenté de l'Eglise universelle. Il nous incombe de refaire de notre christianisme réformé une foi *ecclésiale*, pour le préserver de l'affadissement, de l'édulcoration et de l'effritement. Il s'agit de ranimer l'esprit communautaire, la *koinônia*, essentielle dans la première Eglise. Au primat de l'expérience individuelle, laquelle garde par ailleurs sa valeur, doit se substituer le *sentire cum Ecclesia*, étant bien entendu que cette *Ecclesia* est l'Eglise universelle que nous nommons dans la Confession de foi. Il s'agit d'*incarner* l'Evangile dans la réalité ecclésiale, non pour remplacer, mais au contraire pour faciliter cette incarnation dans nos vies personnelles. Catholicité implique continuité dans le temps et dans l'espace, et non endémique solution de continuité entre les générations et entre les époques, ni fractionnement et autocéphalie extrêmes au gré des conditions géographiques. L'Eglise est une, des origines à nos jours, comme du soleil levant au soleil couchant. On ne peut donc pas échapper au problème institutionnel, qui est celui de la nature, de la structure et de la transmission du ministère ecclésiastique, en référence à la croissance continue et à l'unité visible du Corps de Christ. L'unité organique de la chrétienté est une nécessité inscrite dans l'Evangile lui-même : on ne veut pas dire autre chose en parlant de catholicité évangélique. Mais il n'en faut souvent pas davantage pour se voir incriminé de catholicisme, larvé ou avéré. Les suspicions à l'égard de notre effort n'ont pas manqué pendant ces vingt-cinq années, mais nous pensons avoir donné suffisamment de gages de fidélité évangélique par nos publications et notre comportement, pour qu'on ne persiste pas à identifier massivement le concept de catholicité avec celui de romanisme, et à charger du soupçon de catholicisme romain ceux qui œuvrent pour la catholicité évangélique. Le reproche d'anglicanisme, qui nous a été fait aussi, n'est pas moins grave aux yeux de certains. Nous reconnaissons sans ambage notre dette envers le christianisme anglican, cette « *via media* qui n'est pas du tout une cote mal taillée, un compromis trop anglais entre catholicisme et protestantisme; elle est (plutôt) le catholicisme intégral, débarrassé des additions parasitaires de Rome, sauvé (également) des ravages, soi-disant purificateurs, en fait

simplement ruineux, du protestantisme »[1]. Nous ne cherchons pas à copier l'anglicanisme, mais à faire dans le climat réformé qui est le nôtre ce que l'Eglise d'Angleterre a réussi à faire chez elle dans les conditions et les circonstances qui lui étaient propres.

Nous avons noté plus haut qu'il n'y a pas de régression et de répristination possibles. Aussi bien le mouvement œcuménique nous apprend-il à regarder en avant et non vers un passé périmé. Il nous oriente vers la difficile construction d'une théologie vraiment œcuménique, et non plus limitativement confessionnelle, vers la recherche ardue d'une synthèse des éléments positifs, authentiquement bibliques, de chacune des confessions, dans la plénitude d'une Eglise universelle organiquement une. Nous ne nous attardons pas dans une nostalgie romantique de l'Eglise unie des premiers siècles; nous sommes là, au contraire, pour peiner vers l'Eglise ré-unie de l'avenir. L'unité que nous espérons pourra être plus inclusive, plus richement multilatérale que tout ce qui fut autrefois. C'est dans cette optique que nous nous sommes proposé dès le début d'être dans notre pays et notre Eglise locale des témoins et des pionniers du rapprochement des dénominations actuellement encore séparées. En cela nous sommes préoccupés à la fois d'un enrichissement et d'un meilleur rendement internes de notre petite Eglise, comme de la possibilité de recouvrer l'intercommunion avec les diverses Eglises étrangères, en surmontant nos divergences sur le ministère ecclésiastique et sur le sens et la nature des sacrements.

Envisagé en lui-même, notre mouvement peut paraître, et il est réellement bien modeste; il est à la mesure de notre petite Eglise vaudoise. Mais on voit bien qu'il s'inscrit dans un ensemble d'une ampleur impressionnante, qui est le renouveau merveilleux et prometteur de toute l'Eglise chrétienne, en ce xxe siècle *ab incarnatione Domini*. Or ce siècle se dessine clairement, théologiquement parlant, comme le siècle de l'Eglise. Le renouveau biblique, théologique, liturgique, ecclésiastique et communautaire, affecte présentement toutes les sections et dénominations de la grande Eglise du Christ aux quatre points cardinaux. Non seulement les Eglises issues de la Réforme — luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, et toutes les subdivisions du protestantisme anglo-saxon — mais aussi les Eglises orthodoxe et romaine et les communautés vieilles-catholiques sont travaillées ouvertement ou sourdement par un besoin de ressourcement et de revitalisation. Un croyant ne peut pas ne pas y voir l'action du Saint-Esprit, quels que soient les déficiences, les tâtonnements ou les outrances que l'on puisse déceler, ici et là, chez les protagonistes de ce mouvement. En tout état de cause, il y a une convergence providentielle et exaltante de tout ce travail de reconstruction ecclésiale et doctrinale, inspiré ou encadré par l'idéal œcuménique. Pendant plusieurs années, nous fûmes presque seuls à témoigner en ce sens au Pays romand. Nous avons été d'autant plus réjouis lorsque la revue théologique *Verbum Caro* est venue à la rescousse et a inauguré un effort parallèle au nôtre, et lorsque les publications théologiques, en nombre croissant, des éditions Delachaux et Niestlé, sont venues à point nommé

[1] L. Bouyer, *Newman*, p. 212, qui caractérise ainsi la pensée des Tractariens.

fournir à nos thèses des armes nouvelles, et à certains égards meilleures, que celles dont nous disposions au début de notre action.

Passons maintenant sommairement en revue les résultats que nous pouvons inscrire à notre actif. Nous n'aurons certes pas l'outrecuidance de nous attribuer tout le mérite du recul considérable du libéralisme théologique chez nous. Mais nous y avons contribué en ayant autre chose à proposer pour combler le vide. Notre série de neuf cahiers parus de 1931 à 1939 a apporté certains éléments de solution à divers problèmes doctrinaux, ecclésiastiques et liturgiques. Nous avons été les premiers dans notre pays à rendre au mot *retraite* sa véritable signification. Si imparfaites qu'aient été nos premières réalisations à cet égard, elles avaient le mérite de comporter deux ou trois offices quotidiens, un embryon de discipline spirituelle et des heures de recueillement silencieux. C'est en vue de ces retraites qu'en 1933, sur la base des anciennes heures canoniales, nous avons restauré pour nos milieux réformés, l'*Office divin* quotidien. Nous avons par là même rendu possible une vie cultuelle et liturgique régulière pour les communautés de Taizé et de Grandchamp, dont l'éclosion fut pour nous un grand sujet d'actions de grâces, parce qu'elles sont un signe concret de la vie communautaire que nous voulions pour l'Eglise. Ces deux familles spirituelles sont particulièrement aptes à vivre intégralement l'office quotidien, que nous autres, dispersés habituellement dans nos paroisses respectives, ne pouvons prier qu'individuellement et incomplètement. Dans le culte paroissial du dimanche, nous avons contribué à acclimater l'usage des chants spontanés, inconnus auparavant dans le culte réformé de chez nous et l'observance beaucoup plus stricte de l'année ecclésiastique, qui n'était jusqu'alors que très fragmentaire. Nous avons élaboré une liturgie pour chacun des dimanches de l'année ecclésiastique, et un système de péricopes triennales qui assure à la lecture de la Bible, avec toute la variété désirable, sa place de premier plan dans le culte. Nous avons aidé à restaurer le sens de la valeur unique du sacrement de la sainte cène, en dotant nos Eglises de langue française de la liturgie eucharistique traditionnelle qui leur faisait défaut, et en nous efforçant de promouvoir une multiplication des services de communion limités précédemment aux seules fêtes de Noël, de Pâques, de Pentecôte et à deux dimanches de septembre. Dans le domaine hymnologique, nous avons tenté un gros travail d'adaptation et de traduction, pour pourvoir le culte réformé des répons et des pièces liturgiques qui lui manquaient. Ce travail a trouvé son heureuse expression dans le livret de l'*Office chanté*; il est permis de prévoir que cet opuscule fournira matière à un enrichissement sensible d'une future nouvelle édition du Psautier romand. Le souci d'atteindre les paroisses et non seulement les théologiens et les pasteurs, et d'*édifier* la communauté ecclésiale concrètement parmi les paroissiens, nous a poussés à l'entreprise des *Semaines paroissiales*, dont les résultats spirituels ont pris forme et durée dans diverses restaurations liturgiques, notamment dans la célébration de *Prières matinales* ou de *Prières du soir*, en semaine, sur la base des schémas de l'Office divin. L'usage de dire en commun l'Oraison dominicale et d'antiphoner les psaumes s'est implanté en mainte paroisse à la faveur de ces Semaines de mission intérieure, et s'est répandu bien



au-delà du cercle des adhérents de notre mouvement. Notre effort pour promouvoir l'esprit œcuménique s'est traduit par l'observation de la *Semaine de l'unité* dans plusieurs de nos paroisses et la célébration occasionnelle de cultes œcuméniques. Le climat était de la sorte préparé pour la réussite d'une initiative comme celle du séminaire œcuménique organisé par nos autorités ecclésiastiques à Crêt-Bérard l'hiver dernier. C'est à l'échelon paroissial que l'Eglise vit avant tout : voilà pourquoi nous portons sur ce terrain-là le gros de notre effort pour restaurer l'esprit ecclésial et communautaire, ainsi que la préoccupation œcuménique.

Si nous avons des raisons d'être satisfaits et reconnaissants pour ces fruits visibles de notre travail d'un quart de siècle, nous avons aussi des motifs d'autocritique et d'humiliation pour tous les objectifs qui n'ont pu être atteints, et des raisons de prier ardemment le Seigneur de l'Eglise pour tout ce qui reste à faire à sa gloire.

Sur le plan institutionnel, nous n'avons pas encore pu ou su poser clairement devant l'Eglise le problème urgent du ministère et celui du gouvernement de l'Eglise. Nous ne pouvons cependant pas laisser plus longtemps s'accréditer l'idée que le régime ecclésiastique est un *adiaphoron*, un élément théologiquement indifférent et qui peut être déterminé *ad libitum*, de préférence en accord avec le régime politique du pays et de l'époque. Nous voulons placer la question sur le terrain de la vérité biblique et historique. Nous désirons pour notre Eglise une autorité légitimement apostolique, qui soit dans la continuité historique d'avant comme d'après la Réforme, et qui nous rende possible l'intercommunion avec les Eglises autres que réformées. Nous croyons que la pluralité hiérarchique des ministères ressortit à tout le moins au *bene esse*, sinon à l'*esse* même de l'Eglise, et qu'il faudra faire éclater le cadre rigide du seul et unique ministère pastoral pour lui substituer les ministères richement diversifiés du Nouveau Testament et de l'ancienne Eglise. Nous avons à acclimater l'idée que l'épiscopat, dont sont pourvues même certaines Eglises réformées, représente le plus adéquatement possible le pouvoir apostolique des origines. Il faudra bien que les Eglises presbytériennes s'acheminent à cette vérité et qu'elles envisagent une synthèse des valeurs congrégationalistes, presbytériennes et épiscopales conditionnant harmoniquement la plénitude de la vie de la communauté ecclésiale, comme l'ont fait, en pionniers hardis de la foi, les chrétiens de l'Eglise unie de l'Inde du Sud. A l'échelon inférieur, nous aurons à réintégrer organiquement les ministères du diacre, de l'évangéliste, du guérisseur, du missionnaire, du médecin-missionnaire, du moniteur de jeunesse, du conseiller de paroisse, du chantre, etc. La doctrine de l'ordination, qui affecte ces divers ministères, et celle de la succession apostolique, en relation avec l'épiscopat, sont à reconsidérer à la lumière des récentes études bibliques et historiques, pour qu'elles puissent recevoir leur application concrète. Là est certainement la partie la plus difficile de la tâche qui nous attend encore.

Sur le plan charismatique, généralement méconnu par nos Eglises qui se veulent pourtant conformes aux normes bibliques et au type apostolique, nous avons aussi une tâche bien définie. Celle-ci ne peut être menée à bien et sans dangers que moyennant un approfondissement de la doctrine du

Saint-Esprit, qui vient maintenant au premier plan des préoccupations de la théologie œcuménique. L'Esprit et l'Eglise sont inséparables, tout comme les deux natures en Christ, sans que l'un des deux se laisse asservir par l'autre, Pour user de la terminologie mise en vedette par le professeur J.-L. Leuba. l'*institution* et l'*événement* sont corrélatifs et se conditionnent réciproquement. C'est précisément sur cet équilibre que se joue la réalité et la viabilité d'une catholicité évangélique. Déjà dans l'*Office divin*, au cœur même d'un ordre liturgique fixe, nous avons fait la part de la liberté de l'Esprit saint au moyen des oraisons libres, qui sont susceptibles d'être énoncées non seulement par l'officiant, mais par un quelconque membre de la communauté présente au service. Les valeurs positives du piétisme sont ainsi sauvegardées, et tout fidèle peut rapprendre à exercer ses prérogatives de membre du sacerdoce royal collectif, que le protestantisme des Eglises prône en théorie, mais qu'il ignore et redoute dans la pratique. Nous voyons là, au surplus, un espoir de ramener les dissidents au giron de l'Eglise, et d'enrayer notamment la séduction qu'exerce à l'heure actuelle le pentecôtisme. Nous devons redemander au Seigneur pour notre Eglise le charisme de la guérison au moyen de la prière, de l'imposition des mains et de l'onction d'huile, dont le Nouveau Testament atteste la présence et l'importance dans l'Eglise apostolique. Il faut que ce ministère s'exerce au sein de l'Eglise et non en dehors d'elle, et que ceux qui en ont reçu la vocation et le pouvoir puissent s'y vouer à l'aise, et dans le contexte complet de la vie ecclésiale. Le bienfait spirituel de la confession mutuelle des péchés nous manque encore singulièrement; il n'est dans l'intention de personne de rétablir une confession auriculaire à la manière romaine, mais simplement de rouvrir aux réformés une voie de sanctification authentiquement biblique et dont Luther faisait un très grand cas.

Dans le domaine œcuménique, nous avons un premier objectif immédiat, qui est de promouvoir de toutes nos forces l'union de l'Eglise nationale vaudoise avec l'Eglise libre vaudoise. Nous sommes heureux de ce que plusieurs de nos membres aient pu participer au cours de ces dernières années, aux conversations préalables qui ont abouti à l'élaboration d'un avant-projet de fusion. Mais nous ne saurions nous en tenir là. Le contact avec les autres grandes dénominations chrétiennes est un devoir auquel beaucoup d'entre nous n'ont pas été, jusqu'ici, suffisamment attentifs. Nous sommes victimes, sur ce point, des conditions particulières et de l'état d'esprit helvétiques : nous vivons repliés sur nous-mêmes et satisfaits de nous-mêmes. Il est regrettable que beaucoup n'aient jamais fait l'effort de participer au culte et à la vie d'autres grandes Eglises que la réformée, et non pas une fois par occasion, mais d'une manière un peu suivie. Ce n'est qu'en fraternisant avec les autres chrétiens, en nous associant à leur culte autant que nous le pouvons en conscience, pour les inviter à se joindre à leur tour à notre prière cultuelle, que nous gagnerons une compréhension œcuménique existentielle, et non de principe ou de vague sentiment, et que nous acquerrons au surplus le sens liturgique. Dans la mesure où le permettent nos possibilités locales, nous pourrions envisager des retraites en commun avec des frères luthériens, anglicans, catholiques-chrétiens et orthodoxes, sans parler de contacts avec

des catholiques-romains ouverts à l'œcuménisme. L'Institut œcuménique de Bossey, au travail duquel nous n'avons pas eu l'occasion de prendre part jusqu'à maintenant, serait le lieu et le climat possibles de telles rencontres, semble-t-il.

Enfin, dans l'ordre des réalisations liturgiques, bien des positions restent à consolider et à conquérir. La liturgie dominicale de nos paroisses est encore loin de la plénitude qu'elle devrait avoir. A brève échéance, il nous faudra arriver à la sainte cène mensuelle, et de là par étapes à la sainte cène hebdomadaire, alternativement dans les divers services dominicaux des paroisses urbaines et dans les différents temples des paroisses rurales. Pour faire du culte un service de la communauté et manifester dans les faits le sacerdoce collectif du peuple de Dieu, nous avons encore plusieurs progrès à réaliser : la pluralité des officiants, le psaume d'introït antiphoné entre le liturge et la communauté, la confession de la foi dite en commun à l'instar de l'Oraison dominicale, les Amen parlés ou chantés en réponse aux prières et à la bénédiction, enfin le dialogue initial de la prière eucharistique. Il nous faut tendre aussi à généraliser les *Prières matinales* ou les *Prières du soir* en semaine, et à y développer la participation active de la communauté. Pour habituer le peuple de l'Eglise à la pratique des répons chantés, un effort sérieux est nécessaire vers la création de petits chœurs d'Eglise dont la seule mission soit de chanter les répons et doxologies, en attendant qu'un psautier suffisamment complet permette à la communauté de s'acquitter elle-même de ce qui lui revient de droit. Il n'en existe pour l'instant que quatre ou cinq dans le canton, ce qui est décidément insuffisant, car cette carence pourrait remettre à un avenir indéterminé la possibilité de faire chanter intégralement par l'assemblée la partie liturgique qui est la sienne et à laquelle seul le chant d'un chœur peut l'accoutumer dès maintenant.

Dès le début, nous nous étions proposé de donner au service divin « une forme extérieure digne de (ou adéquate à) son contenu spirituel ». Il reste encore trop de temples qui ne sont pas aménagés selon cette norme. Le principe important de la liturgie au parterre du temple, près de la table sainte, et de la seule prédication, cas échéant avec les lectures, du haut de la chaire ou mieux, à l'ambon, reste encore à appliquer dans de nombreuses paroisses. L'usage des parements et couleurs liturgiques a fait peu de progrès, et l'usage du luminaire symbolique est restreint pour le moment aux dimanches de l'Avent. Le problème du vêtement liturgique vient seulement d'être posé et le port de l'étole blanche par-dessus la robe pastorale noire n'a presque pas dépassé le cercle des célébrations cultuelles internes de notre groupement. Sur tous ces points, nous avons à compter avec un préjugé de taille, ancré ataviquement et souvent inconsciemment dans la mentalité réformée : celui de l'exclusivité de la Parole et de la supériorité intrinsèque du mode auditif sur le mode visuel dans la perception et l'expression des réalités spirituelles. Il n'entre certes pas dans nos vues de faire du culte évangélique un déploiement spectaculaire, mais simplement de pallier en quelque mesure le caractère trop abstrait et trop cérébral du culte réformé et d'incarner dans les aménagements extérieurs et dans les attitudes et les gestes corporels les mouvements intérieurs de l'âme. A cet égard, il importe de familiariser

de nouveau les chrétiens réformés avec la position agenouillée pour la confession liturgique des péchés et pour d'autres circonstances de la vie de l'Eglise.

On voit donc l'ampleur de la tâche qui reste à accomplir et les résistances passives ou actives auxquelles nous nous heurterons immanquablement. Il est souvent fait appel à notre prudence, à notre tact, à notre sens psychologique, à notre sens de la mesure. Nous convenons que cela est nécessaire et qu'il faut se garder de l'imprudence de la précipitation. Mais en ce vingt-cinquième anniversaire, c'est sur une autre note que je voudrais appuyer. Ne comptons pas sur le temps qui passe pour faire les choses à notre place. Le temps n'est pas une force consciente, mais un écoulement impassible. Le temps ne travaille pas pour l'homme qui ne travaille pas lui-même lucidement et méthodiquement. Il faut savoir faire des pas en avant et prendre ses risques quand il le faut. Qui ne risque rien n'acquiert rien. Bien des choses devenues maintenant coutumières dans l'Eglise ont été âprement contestées et disputées à l'heure de leur apparition. Il faut savoir affronter parfois les clameurs et les soubresauts des tenants de l'immobilisme et de la routine. L'Ecole du dimanche, la Croix-bleue, l'Institution des diaconesses de Saint-Loup, par exemple, en ont su quelque chose jadis. Aurions-nous moins de courage et moins d'esprit de foi et de sacrifice, afin de rendre notre Eglise plus vivante, plus complète en ses dons et plus fidèle à la norme que le Seigneur a voulue pour elle ? Nous ne devons prendre aucun repos avant que toutes les richesses spirituelles offertes et promises à l'Eglise dans la sainte Ecriture nous soient rendues intégralement. Des heurts sont possibles à cause des préjugés, populaires ou non, qui en matière religieuse déterminent l'attitude des hommes plus que ne le font la réflexion, la raison et surtout le témoignage biblique. Mais les crises passent, et les points acquis demeurent. C'est donc à l'action toujours plus persévérante et plus consacrée que nous sommes conviés à nouveau aujourd'hui. Nous ne voulons pas être un parti dans l'Eglise, mais une association fraternelle au service de notre Eglise, pour donner à celle-ci la plénitude de la Parole, des sacrements, du ministère et des charismes. Nous n'avons pas d'autre moyen d'action que la prière et le témoignage, pas d'autre méthode que la persuasion, pas d'autre mot d'ordre que celui-ci : la vérité dans la charité. Que le Seigneur nous soit en aide dans la nouvelle étape que nous commençons, et qu'il bénisse encore notre effort comme il l'a visiblement béni jusqu'à maintenant [1].

RICHARD PAQUIER

[1] Il est à craindre que ce que nous avons dit au sujet de l'*épiscopat* ne prête à malentendus, tant est puissant le préjugé sur ce point dans nos milieux réformés. Rappelons d'abord que cette « ouverture à droite », si je puis ainsi dire, s'accompagne de notre part d'une « ouverture à gauche », dans la direction des dons du Saint-Esprit et des charismes : nous l'avons dit sans équivoque possible. C'est la répercussion, dans la catholicité évangélique, de l'équilibre inclusif du Nouveau Testament entre l'autorité apostolique des Douze et le libre déploiement des dons spirituels dans la communauté. On voudra donc bien ne pas s'achopper à la question de l'épiscopat au point d'avoir les yeux fermés à ce que nous réclamons et préconisons dans le sens « spirituel » propre à réjouir les protestants.

Qu'il soit aussi bien entendu que nous récusons toute conception juridique et légaliste de l'épiscopat et de la succession apostolique. Si l'acceptation de cet élément institutionnel est la concession qui nous est demandée à nous, réformés, pour la cause de la réunion de

JULES AMIGUET - IN MEMORIAM

Le pasteur Jules Amiguet (1867-1946) a été, au début de ce siècle, le premier ouvrier d'une restauration liturgique en Pays romand. Isolé et incompris, il n'en a pas moins frayé la route au mouvement « Eglise et Liturgie », qui est heureux de lui rendre un hommage posthume, à l'occasion des vingt-cinq années d'activité de ce mouvement. Le pasteur Amiguet a laissé un manuscrit important, intitulé La restauration liturgique d'après les liturgies-mères, *ouvrage écrit entre 1910 et 1920, et qui n'a jamais pu être publié faute de moyens financiers, et faute d'éditeur disposé à courir le risque d'une publication à laquelle personne, à cette époque, ne se fût vraisemblablement intéressé. L'ouvrage contient quatre parties :*

1. *Etudes liturgiques (introduction et initiation à la liturgie).*
2. *Traductions liturgiques.*
3. *Notes liturgiques (dictionnaire des principaux termes liturgiques).*
4. *Essais liturgiques (créations originales pour l'Eglise d'aujourd'hui).*

La première partie, qui eût été extrêmement utile à l'époque, est maintenant dépassée par la marche réjouissante de la rénovation liturgique dans nos Eglises. C'est d'elle néanmoins que nous tirons quelques fragments qui nous paraissent encore dignes d'intérêt pour montrer la continuité entre le travail de pionnier de J. Amiguet, et la tâche que nous nous efforçons de mener à bien sur ses traces. De cette partie aussi nous extrayons ce qui concerne l'œuvre d'Ostervald, comme introduction particulièrement appropriée à sa Préface de la Liturgie neuchâteloise de 1713, que J. Amiguet se proposait de reproduire presque en entier et que nous publions intégralement ci-après.

l'Eglise, nous devons exiger des « catholiques », comme leur concession propre pour la même cause, un assouplissement sensible de leur interprétation de l'épiscopat dans un sens spirituel. La structure épiscopale de l'Eglise et la continuité historique concrète ne sauraient avoir d'autre valeur que celle de *signe* de l'unité et non de condition intrinsèquement nécessaire de la grâce divine. Il ne s'agit pas de validité, au sens légal, de la Parole ou des sacrements, mais de plénitude d'expression et d'intégralité dans la communion ecclésiale.

Précisons enfin qu'il ne peut être question pour nous de tendre à instaurer dès que possible un système épiscopal local, indépendamment des autres Eglises presbytériennes de Suisse ou d'ailleurs, au risque de perdre notre communion avec ces Eglises-sœurs pour en gagner une autre avec les Eglises épiscopales. L'avantage serait illusoire et se paierait trop cher ! La transformation de structure que nous envisageons ne peut que se situer dans l'ensemble du problème œcuménique et se réaliser seulement au rythme synchronisé de la lente et progressive avance du mouvement universel vers l'unité. L'exemple de l'Inde du Sud, de l'Inde du Nord et de Ceylan a valeur de prémices et de stimulant, mais nul ne peut dire encore quelles seront exactement les modalités de la future synthèse des régimes ecclésiastiques dans le cadre d'une Eglise universelle unie. C'est le secret du Seigneur : nous ne pouvons que chercher humblement et Lui demander de réaliser cette harmonisation comme il la voudra et par les moyens qu'il voudra.

La deuxième partie de l'ouvrage de J. Amiguet est de beaucoup la plus considérable et la plus précieuse. Il s'agit d'une traduction inédite et complète de la plupart des anciennes liturgies de l'Eglise d'Orient. En y joignant l'essentiel de la troisième partie, nous avons la matière d'un volume intéressant, que nous espérons publier dans un proche avenir. R. P.

I. Fragments

Notre méthode est largement *synthétique* : nous croyons que nulle Eglise, nulle époque, n'ont le monopole de la vérité, mais qu'il y a des choses belles et valables partout et en tout temps. Les premiers siècles ont, pour leur part, de véritables trésors. Notre but est essentiellement pratique : il s'agit pour nous de faire connaître les anciennes liturgies, de les faire aimer et utiliser, de manière à répandre l'esprit et le langage d'une saine catholicité. On fait une antithèse irréductible de l'Eglise catholique et de l'Eglise évangélique. Nous ne l'entendons pas ainsi. Catholique veut dire universel. On le sait, mais on l'oublie. Nous voulons faire œuvre de paix et d'amour, en même temps que de fidélité à l'Evangile intégral. Vérité et charité sont étroitement unies et solidaires. Parce que protestant et pasteur, nous avons été plus exigeant pour notre propre Eglise; pour les Eglises-sœurs, nous avons voulu user de courtoisie et de déférence. Il est probable que les protestants nous jugeront catholiques et que les catholiques nous taxeront de protestants. Mais nous obéissons à des convictions inébranlables qui nous rendent proche des vieux-catholiques, des luthériens, des anglicans et des Frères moraves, sans que nous nous sentions infidèle à l'Eglise que nous servons.

On considère comme tout à fait opposés le système liturgique, où les prières sont fixées, et le système individualiste, où elles sont improvisées. Nous affirmons, entre les deux systèmes, une synthèse possible, nécessaire et féconde, et dont l'Eglise ancienne des trois premiers siècles nous offre le modèle. Liturgie lue et prière libre : chacun des deux éléments a sa raison d'être.

C'est là la vraie liturgie — étymologiquement déjà — c'est-à-dire le service du peuple : par le peuple et pour le peuple. Dans ce système, il y a un cadre fixe et des formules fixées, toutes bibliques, ce qui leur donne une valeur incomparable et leur confère une indiscutable autorité. Dans ce cadre, régulier mais non pas immuable dans ses détails, il y a toute l'activité de l'officiant. Celui-ci improvise, lit ou récite, de manière à introduire ou à développer les formules traditionnelles d'origine apostolique, évangélique et biblique. On a de la sorte les avantages des deux systèmes, tandis que chacun de ceux-ci, pris isolément, aboutit à la tyrannie et à la monotonie. La plus belle liturgie, grecque ou latine, luthérienne ou anglicane, risque de devenir une routine et une vaine redite. Mais le même danger menace les prières dites « de cœur », souvent trop longues, et cependant pauvres, sèches et incomplètes. Les moulins à prières et les chapelets se retrouvent jusque dans les conventicules les plus farouchement individualistes. Nous avons rencontré une égale lassitude chez des paroissiens condamnés à perpétuité à la liturgie ou au

contraire à l'improvisation à jet continu. Le retour à l'équilibre de l'usage primitif sera donc une bienfait de part et d'autre.

On nous objectera qu'il est impossible d'être bref dans un culte où l'officiant improvise en partie sur chaque thème liturgique, en exprimant successivement l'humiliation, l'adoration, l'intercession, et la communion, avec toutes ses phases. Nous répondons qu'il n'est pas nécessaire de tout dire chaque fois : les développements porteront, selon le temps de l'année (le « propre du temps ») ou suivant les circonstances, sur tel ou tel point tour à tour. Le culte sera complet sans être complexe ni compliqué. Tout ce qui est essentiel sera brièvement exprimé, en insistant sur les points d'actualité, d'après le calendrier de l'Eglise, les saisons ou les circonstances : c'est l'*actualité* qui préside et décide. Il est bon que les fidèles, pour être vraiment *fidèles*, sachent que c'est l'année chrétienne qui est l'*unité normale* du cycle chrétien, et qu'un seul culte ne peut être le mémorial complet du Christ; cela les engage à revenir régulièrement.

D'autre part, nous entendons que l'officiant ait une culture et une activité liturgiques. L'expérience fera de lui un vrai *prieur* — un vieux mot qu'il faudrait ressusciter en revivifiant la fonction. *Prieur*, il est vrai, ne se rattache pas au français *prier*, mais au latin *prior*, premier, celui qui préside et dirige. En revanche, *orateur*, dérivé du latin *orare*, prier, désigne celui qui *prie* et non seulement celui qui *parle*. Nos Eglises visent trop à faire des prédicateurs. Elles devraient aussi former des hommes de prière, qui sachent prier selon la formule *non multa sed multum* : peu de paroles, mais beaucoup de choses en peu de mots. On trouve dans les catacombes des figures de femmes en prière, qu'on appelle des orantes. Nous voulons dans l'Eglise des *orants* et non seulement des *orateurs*, parce que l'Eglise n'est pas seulement un *auditoire*, mais un *oratoire*, ce qu'il ne faut jamais oublier.

Expérience faite, il est possible d'avoir un culte complet qui dure une heure à une heure et quart, en comptant une demi-heure pour les prières et les chants, une demi-heure pour les lectures bibliques et la prédication, et un quart d'heure pour le défilé de la communion, point culminant du culte chrétien normal.

Un vrai pasteur doit être capable non seulement de prêcher, mais de prier. Il faut qu'il ait le sens du culte et qu'il préside avec onction et autorité paternelle à cette « sainte action », comme le disaient nos pères. Il serait déplorable qu'un ministre concentrât toute sa préoccupation sur son sermon, et qu'il considérât manifestement le reste, prières qui précèdent et prières qui suivent, comme un *reste précisément*. Le sermon lui-même, à sa place comme acte du culte et solidaire de tout le culte, gagnera en autorité et en efficacité, étant tout baigné, tout illuminé d'une atmosphère de prière, de présence divine et de communion fraternelle. Le sermon et la liturgie sont solidaires et non pas adversaires, collaborateurs et non pas concurrents. Le prédicateur n'est pas un conférencier, c'est un messager qui apporte un message, mais qui est porté par lui. Le prédicateur lui-même y gagnera, en étant un *orateur* au sens étymologique complet, c'est-à-dire non seulement un homme qui *parle*, mais un homme qui *prie*.

II. Un précurseur liturgique : le pieux Ostervald

On présente habituellement la Réforme suisse-allemande (zwinglienne) et la Réforme française et suisse-française (calviniste) comme beaucoup plus radicales que la Réforme allemande (luthérienne). On retrouve ici la même opposition entre le principe conservateur et le principe novateur que chez les Anglo-Saxons entre l'anglicanisme (celui surtout de la Haute Eglise et du Mouvement d'Oxford) et le puritanisme (écossais ou américain). Il est vrai que le type luthérien pur, surtout dans les pays scandinaves, est beaucoup plus traditionaliste que les autres branches de la Réforme. Il serait pourtant injuste de reprocher à celles-ci un radicalisme général et intransigeant. Calvin, le plus grand réformateur de langue française, est plus conservateur qu'il n'en a la réputation : il est plus près de Luther que de Zwingli.

Mais il y a plus : les Eglises réformées françaises, avant nos temps modernes et l'œuvre d'Eugène Bersier, ont eu un liturgiste de génie, trop peu connu comme tel, celui qu'on a surmommé le pieux Ostervald, une pure et noble figure.

Le génie liturgique, ou, si l'on veut, le don de la prière publique, abondant aux premiers siècles, devient rare, passée cette époque créatrice. Dès lors, qui dit liturgie dit formules fixées, figées et imposées, alors que la véritable liturgie est un organisme vivant et créateur. Or le pieux Ostervald, bien surnommé, a possédé ce don trop rare, ce sens intime du culte chrétien, et il en a fait bénéficier autant qu'il l'a pu la Réforme de langue française. Ostervald est chez nous le vrai chef de file de l'école évangélique largement chrétienne et « catholique » (au meilleur sens de ce terme), pour laquelle la tradition est valable tant qu'elle est conforme à l'Ecriture. Ostervald est un représentant de la tendance *synthétique*, méconnue aux époques d'âpre controverse, mais destinée finalement à triompher pacifiquement et à réconcilier tous les esprits.

L'activité d'Ostervald fut immense comme pasteur, prédicateur et écrivain. On le connaît surtout comme un vrai docteur et Père de l'Eglise réformée. Le catéchisme d'Ostervald, sa revision de la Bible, avec commentaires, sont extrêmement connus et encore populaires [1]. On connaît moins Ostervald comme liturgiste; et cependant à quiconque incriminerait la sécheresse cultuelle de notre protestantisme, nous pouvons répondre par le nom et l'œuvre de Jean-Frédéric Ostervald. N'est-il pas significatif que cet homme large d'esprit et de cœur ait été *à la fois* un traducteur de la Bible et un propagateur de la liturgie, un prédicateur abondant et un savant liturge ? Il est lui-même une synthèse vivante, et son œuvre est toute de conciliation. Il s'efforça de réaliser un juste milieu entre les diverses branches de la chrétienté et de travailler à la réunion de tous leurs éléments *positifs*. Il eut d'excellentes relations avec les Anglicans — des déceptions aussi — et mérita la sympathie — suspecte, il est vrai, aux réformés intransigeants — de prélats catholiques tels que les évêques Fénelon, Colbert, Fléchier;

[1] On se rappellera que l'auteur écrit cela au début de notre siècle *(N.d.R.)*.

on raconte même qu'un capucin de France versa des larmes sur la tombe du vénéré pasteur de Neuchâtel [1].

Nous voulons non pas refaire la biographie d'Ostervald, mais dégager de son œuvre ses *principes liturgiques*. On trouve, par exemple, dans ses lettres de vraies *thèses* qui prouvent que la Réforme française a eu en Ostervald un génie liturgique qui renoue avec la tradition des premiers siècles, les siècles créateurs du culte chrétien.

Nous citerons d'abord des fragments empruntés à l'œuvre et à la correspondance d'Ostervald, cela d'après Grétillat, puis la Préface magistrale de la Liturgie neuchâteloise de 1713. Cette liturgie parut sous le décanat de Charles Tribolet, fidèle condisciple, collègue et confident d'Ostervald, et ce fut Tribolet qui en signa l'Epître dédicatoire. Publiée en 1713, elle datait de 1706. Ostervald n'était pas pressé de la publier, préférant gagner du terrain « pied à pied », comme il disait. L'insuffisance de copies manuscrites obligea à passer à l'impression. L'auteur n'était pas très satisfait, notamment pour le service de sainte cène, et voulait mieux du point de vue de la conformité à l'antiquité. La Liturgie de 1713 n'est pas une œuvre originale : elle utilise des sources allemandes, anglicanes, voire le canon de la messe romaine. Mais la beauté de cette œuvre est précisément la tendance à la catholicité et à l'antiquité pour le fond, à la simplicité pour la forme.

On pourra se convaincre par là que nous n'exagérons point en faisant d'Ostervald un précurseur et un chef de file dans l'œuvre séculaire de la restauration liturgique.

Il eut un digne continuateur en la personne de son fils *Jean-Rodolphe Ostervald* (1687-1763), pasteur français à Bâle, auteur de deux excellents ouvrages de piété : *Le devoir des communiants* et *La nourriture de l'âme*. Celle-ci est encore populaire dans nos campagnes [2]. Le père a restauré le culte public et le fils en a fait autant pour le culte de famille.

Voici maintenant quelques fragments ostervaldiens [3] concernant la Liturgie et le culte.

Liturgie

« Pour ce qui regarde notre liturgie, bien que nous la croyions bonne et peut-être plus propre que d'autres à réunir les Eglises sous une même forme de culte, à cause que nous n'avons point cherché à en composer une de notre texte, mais que nous y avons suivi et pour les choses et pour la forme l'Ecriture sainte et la pratique de l'ancienne Eglise et de plusieurs Eglises réformées, nous n'en sommes pourtant point entêtés, et nous sommes prêts à la retoucher sur les avis qu'on nous donnera » (9 octobre 1702).

« M. Appia m'a écrit pour avoir nos prières, disant qu'il veut les introduire aux Vallées [4]... Je les ai fait copier, et les lui enverrai la semaine prochaine » (3 janvier 1707).

« Ce que vous me marquez dans votre lettre du 31 décembre touchant la réunion [5] et les propositions d'une liturgie commune me fait bien du plaisir. Puisque vous souhaitez

[1] R. Grétillat, *Jean-Frédéric Osterwald, 1663 à 1747* (Neuchâtel 1904), p. 286.

[2] Voir note 1, p. 65 (*N.d.R.*).

[3] Nous transcrivons ici les plus notables des fragments de correspondance recueillis par J. Amiguet (*N.d.R.*).

[4] Les Vallées vaudoises du Piémont.

[5] La réunion des Eglises.

que je vous en dise ma pensée, mon cher frère, je le ferai et je ne serai pas embarrassé à vous la dire puisque c'est une affaire qui m'occupe presque continuellement et que je roule sans cesse dans mon esprit. Nous n'étions presque jamais ensemble, M. Tribolet et moi, que nous n'en parlassions » (8 janvier 1721).

« Les plus accrédités nous étaient contraires [1]. Nous en gémissions M. Tribolet et moi, mais nous n'avons jamais abandonné notre dessein; nous parlions tantôt à celui-ci, tantôt à celui-là; de temps en temps, je disais quelque chose dans mes sermons ou dans de petits écrits que je montrais à cinq ou six amis » (fragment inédit d'une lettre transcrite par M. de Budé, 16 juin 1703).

Culte

« A cette occasion [2] je ne puis m'empêcher de vous dire deux choses. L'une que si les piétistes ont un dégoût pour les sermons, il ne faut pas en être tant surpris, car, entre nous, qu'y entendons-nous le plus souvent ?... L'autre que si au lieu de faire consister le service public à ouïr des prêches, on célébrait parmi nous le service divin d'une manière convenable, cela attirerait les gens et les ferait regarder nos assemblées avec respect. Mais, comme on le disait des temps de la Réformation, nous avons tout mis en prêches, et les prêches étant tels qu'ils sont, on n'a pas bien de l'estime ni du respect pour le culte public. Rien n'importe plus que d'établir une bonne forme de culte » (22 novembre 1702).

« Je crois que la meilleure forme de culte serait de ramasser ce qu'on a de l'antiquité des trois premiers siècles, et de prendre des anciennes liturgies ce qu'elles ont de commun » (24 mars 1703) [3].

« Mais n'avez-vous point pensé à ce qu'on lira le dimanche ? De lire l'Ecriture de suite, il faudrait bien des années pour les parcourir, outre qu'il écherrait souvent des lectures beaucoup moins utiles que d'autres ne le seraient [4]. Il y a longtemps que ceci me roule dans l'esprit et nous en avons souvent parlé, M. Tribolet et moi. Tout bien considéré, je ne vois rien de meilleur que de lire l'épître et l'évangile de tous les dimanches de l'année. Vous savez que cette distinction et ce choix de certains chapitres sont fort anciens. Je suis fort pour la conformité à la pratique de l'Eglise universelle. Ce serait même une chose très agréable à toutes les Eglises d'Allemagne, qui ont retenu les *dominicalia*, et à l'Eglise anglicane qui verrait cela avec un singulier plaisir. Ce serait toujours un pas vers la réunion. Après tout, choix pour choix, ne vaut-il pas autant prendre ce qui est établi depuis plus de 1300 ans [5], que de faire un nouveau choix ? Je trouve que les Evangiles et les Epîtres qu'on lit tous les dimanches de l'année entière ont été choisis par des gens de bon sens [6] » (13 juillet 1721).

A propos du *chant*, c'était par motif religieux et non par simple convenance qu'Ostervald ne pouvait admettre que l'on restât assis pour chanter :

« Je vous avoue que la coutume de chanter assis me scandalise. Aussi cette coutume nous est-elle particulière, car les Allemands de Suisse et d'ailleurs chantent debout. Vous savez mieux que moi qu'autrefois on ne s'asseyait pas dans l'église, et qu'aujourd'hui en bien des endroits il n'y a point de bancs dans les églises. Parmi nous, on chante debout dans nos nouvelles prières » (M. de Budé, 13 octobre 1708).

[1] A la nouvelle liturgie de Neuchâtel.

[2] Les piétistes.

[3] Ce court passage est tout un programme et toute une profession de foi.

[4] On voit qu'Ostervald n'a pas une orthodoxie farouche : il n'aime ni le littéralisme (inspiration plénière, *Consensus*), ni le dogmatisme luthérien ou calviniste, ni le sacerdotalisme anglican. C'est un modéré et un pacifique.

[5] Ostervald se méprend sur l'antiquité de la liste occidentale des Epîtres et Evangiles dont la fixation définitive ne remonte guère au-delà de l'époque carolingienne (*N.d.R.*).

[6] Le choix des lectures n'est pas toujours très remarquable, et dans la pratique il limite la richesse de la Bible et la liberté du prédicateur. Un calendrier avec leçons bibliques ne saurait être que facultatif. Ostervald idéalise toujours dans son amour de la paix, et ne se méfie pas de la routine cléricale, si soporifique.

Sainte cène [1]

« Je vous enverrai ces premiers jours nos Prières et je vous prierai d'y faire vos remarques un peu à loisir. Elles s'établiront bientôt et la forme du service sera réglée, aux Liturgies des sacrements près, qui en vérité ne sont nullement des Liturgies, mais il faut se donner patience et aller pied à pied » (7 novembre 1705).

«Franchement il est impossible de rien faire de bon des Liturgies pour les sacrements, et surtout de celle de la sainte cène, qui ni pour la matière ni pour la forme n'a rien qui approche seulement d'une liturgie » (17 février 1706).

« Je pense qu'à la fin, il faudra imprimer. Mais cela ne scandaliserait-il point nos voisins, même chez vous ? D'ailleurs je vous avoue que cette liturgie est imparfaite, parce qu'il n'y a point de liturgie pour la sainte cène : celle qu'on lit dans nos Eglises réformées n'est rien moins qu'une liturgie » (21 mai 1710).

« Je crois que vous convenez que celle (la liturgie) dont on se sert parmi nous n'est point du tout bonne, et ce n'est même pas une liturgie. Elle n'a absolument rien de commun avec la manière de célébrer l'Eucharistie qui a été en usage dans l'Eglise primitive. C'est un discours sec et sans onction, où Calvin a mis ses idées sur la participation à la substance de la chair et du sang de Jésus-Christ, idées aussi absurdes que le sont celles des papistes » (*Lettre à Turrettini,* éditées par M. de Budé, 1887 : du 17 septembre 1712) [2].

Confirmation

« Vous m'avez extrêmement réjoui en m'apprenant que vous avez résolu de recevoir publiquement les catéchumènes. Voilà ce qui s'appelle une réformation utile et essentielle. Quelle Eglise doit plutôt pratiquer cette cérémonie que la vôtre, puisque Calvin [3] la recommande si fort dans son *Institution,* dont le beau passage n'aura pas manqué d'être allégué dans votre Compagnie ? Mais achevez l'ouvrage, faites ce que Calvin voulait qu'on fît : consacrez vos catéchumènes comme Calvin le voulait par l'imposition des mains, et vous aurez la véritable confirmation. J'ose vous répondre que nous vous imiterons à cet égard. Rapprochons-nous ainsi de la pratique de la primitive Eglise le plus que nous pouvons. C'est le point de réunion et il n'y en a pas d'autre » (18 mars 1722).

Réformateurs

« Si nos réformateurs n'avaient pas tout mis sens dessus dessous, nous ne serions pas dans tout cet embarras. Nous sommes comme ces malades qui sentent qu'ils ne sont pas bien et qui changent de lit et de situation. Dieu veuille que cette maladie ne soit pas mortelle, mais en vérité notre Réformation aura peine à subsister » (28 juin 1721).

« Elles (les affaires de religion) ne sauraient bien aller, n'y ayant entre les protestants ni union, ni subordination, ni chefs. L'abolition de l'épiscopat a causé tous ces désordres, aussi nécessairement que l'abolition des Princes et des Supérieurs causerait la ruine de la Société [4] » (25 septembre 1723).

[1] Ostervald n'aime pas le dogmatisme ni luthérien ni calviniste, et c'est une doctrine très simple, très irénique qu'il entend exprimer.

[2] Ostervald n'y va pas de main morte; mais sur ce point, Calvin est plus près que lui des anciennes liturgies, car elles affirment la *présence* de Christ.

[3] On vient de voir qu'Ostervald n'est pas toujours aussi admiratif à l'égard de Calvin ! (sainte cène).

[4] Le loyalisme et le cléricalisme d'Ostervald ne l'ont pas empêché de s'insurger contre la prétention des anglicans d'ordonner les jeunes proposants suisses.

Ostervald a voulu une restauration liturgique qui ne fût pas dogmatique mais poétique et pratique. Il n'a réussi qu'à moitié, à son grand regret. Citons ce mot mélancolique, de février 1736 :

« Quand on est vieux, on est plus sensible à ce qui peut attrister. Je l'éprouve tous les jours par certaines choses qui se passent parmi nous, et je tâche, sans négliger mon devoir, de prendre mon parti : « *patienter feras quod mutare non potes* » (Supporte patiemment ce que tu ne peux changer).

Si Ostervald n'a réussi qu'à moitié, *il a cependant réussi à moitié*, et nous saluons en lui le grand *précurseur liturgique* de langue française.

† Jules Amiguet

PRÉFACE DE LA LITURGIE

ou la Manière de célébrer le Service divin
qui est établie
dans les Eglises de la Principauté de Neufchatel
et Vallangin
A Basle, chez Jean Pistorius, M.DCC.XIII [1]

Il y a déjà plusieurs années que l'on a commencé d'établir dans les Eglises de la Principauté de Neuchâtel et Valangin la liturgie que l'on donne présentement au public [2]. On ne l'a pas fait imprimer plus tôt, et l'on a cru qu'il fallait laisser écouler quelque temps, afin de la mettre dans un meilleur état. Enfin, on s'est déterminé à la publier, et à satisfaire au désir d'un grand nombre de personnes qui ont souhaité qu'elle fût mise au jour.

[1] A la différence de l'Epître dédicatoire au roi, qui la précède, et qui est signée du Doyen Charles Tribolet, cette préface n'est pas signée. Mais il ne fait aucun doute qu'elle est d'Ostervald. Dans la transcription donnée ici, l'orthographe a été modernisée; les notes sont de R. Paquier.

[2] C'est en 1701 qu'Ostervald a commencé à travailler à la nouvelle Liturgie neuchâteloise et c'est en 1706 qu'il la termina. Dès lors, elle commença d'être mise à l'essai quoique encore à l'état de manuscrit. Dès 1706, des amis anglais insistèrent auprès de l'auteur pour que cette liturgie fût traduite en leur langue, comme étant propre à favoriser une réunion des non-conformistes à l'Eglise anglicane. Si l'on en croit une lettre d'Ostervald du 11 avril 1712, l'impression de sa Liturgie en anglais venait d'être terminée. Par crainte des préjugés puritains de son propre pays, il n'avait pas encore osé faire imprimer l'original français. Mais à la suite de l'initiative anglaise, il s'enhardit : « Nous sommes presque résolus à la faire imprimer en français », dit-il dans la même lettre.

On ne s'étendra pas ici à parler de l'utilité et de l'antiquité des liturgies, ni à faire voir combien il importe que la manière de célébrer le service divin soit bien réglée. Personne ne peut douter que la maxime que saint Paul prescrit, lorsqu'il dit : « *Que toutes choses se fassent avec bienséance et avec ordre* », ne doive être appliquée au culte que l'on rend à Dieu dans les assemblées des chrétiens. Ce culte est d'une très grande importance dans la religion, puisqu'elle consiste principalement à servir Dieu, à l'adorer, à lui rendre grâces, et à l'invoquer. Il est donc tout à fait nécessaire que le service divin se fasse de la manière la plus digne de cet Etre infini, et la plus propre à élever les hommes à lui, et à les remplir de respect et d'amour pour sa Majesté Suprême [1].

I. Ep. aux Corinth. 14. 40.

Mais il est bien difficile de parvenir à ce but, à moins qu'il n'y ait un ordre établi pour la forme du culte public. Le service est célébré avec plus d'édification, de gravité, et de bienséance, et par les ministres de l'Eglise et par le peuple, lorsque la manière de le célébrer est réglée, que lorsqu'elle est remise à la discrétion des ministres. Les liturgies sont aussi très utiles pour conserver l'uniformité du culte; et pourvu qu'elles soient conformes à l'Esprit de l'Evangile, elles peuvent servir à empêcher que l'on n'introduise dans les Eglises des pratiques et des sentiments contraires à la pureté de la religion.

Ces considérations, et quelques autres, ont fait croire aux pasteurs des Eglises de Neuchâtel et de Valangin, qu'ils contribueraient à l'édification de leurs troupeaux, s'ils mettaient leur liturgie sur un pied fixe, et s'ils imitaient en cela la plus grande partie des Eglises protestantes, et en particulier les Eglises de la Suisse qui ont chacune leur liturgie imprimée [2].

Celle qu'ils donnent ici au public contient, premièrement, la forme du service divin pour le dimanche et pour les jours de la semaine lorsqu'il y a sermon. Ensuite, les prières qu'on lit en diverses circonstances soit avant soit après le sermon. On y voit, en troisième lieu, la manière dont le service ordinaire du matin et du soir se fait, lorsqu'il n'y a pas de prédication. Enfin, on y trouve les formulaires pour la célébration

[1] Ostervald n'a pas entrepris de fonder théologiquement sa rénovation liturgique. Il est vrai que nous ne possédons pas le petit traité qu'il avait écrit sur le culte et qu'il n'osa pas publier, se contentant de le faire circuler sous le manteau entre des amis sûrs. Mais tout ce que nous connaissons de sa pensée donne à croire que l'organisation du culte se réduit pour lui avant tout à une question d'ordre extérieur. Cf. J.-J. VON ALLMEN, *L'Eglise et ses fonctions d'après J.-F. Ostervald*, p. 85-86.

[2] L'Eglise de Neuchâtel semble n'avoir guère utilisé jusqu'alors que l'opuscule de Farel : *La maniere et fasson quon tient es lieux que Dieu de sa grace a visités*, qui est de 1533. Le liturgiste écossais W. D. Maxwell dit que « c'était un rite tout à fait sec et aride, un résultat de l'influence zwinglienne et des vues extrémistes de Farel » (*An outline of Christian worship*, 1936, p. 112, note 1, de la 3[e] édition, 1945). Cependant, pour la célébration de la sainte cène, l'Eglise neuchâteloise a dû utiliser aussi le formulaire de Calvin. On a vu plus haut ce que pense, non sans raison, Ostervald des créations liturgiques des réformateurs de langue française (p. 67-68). Son jugement se ramène à ceci : ça ne mérite pas le nom de liturgie.

des sacrements et du mariage, pour l'admission des catéchumènes, et pour la réconciliation des pénitents [1].

On ne fera pas ici toutes les réflexions qu'il y aurait à faire, sur les différentes parties de cette liturgie; on juge cependant qu'il ne sera pas inutile de dire quelque chose pour marquer ce qu'on s'est proposé, et la méthode que l'on a suivie en y travaillant.

On a formé cette liturgie, autant qu'on l'a pu, sur l'Ecriture sainte, et sur les liturgies anciennes et modernes. On a consulté avant toutes choses l'Ecriture sainte; car comme ce divin livre est la seule règle de notre foi, il est aussi le plus parfait modèle de la véritable manière de servir Dieu [2]. C'est ce qu'on a principalement observé dans les cantiques qui se lisent dans le service ordinaire du matin et du soir. Ces cantiques sont tous pris, presque mot à mot, des livres sacrés; et l'on a eu soin surtout d'y faire entrer ces excellents endroits du Nouveau Testament qui regardent Jésus-Christ et notre rédemption. On a jugé que cela était d'autant plus nécessaire que jusqu'à présent, nous n'avons eu dans nos Eglises aucun cantique chrétien, comme d'autres Eglises protestantes en ont, et que nous n'avons chanté que ceux du livre des psaumes [3]. Cependant, il est incontestable que si les Juifs louaient Dieu pour les grâces qu'il avait accordées à leur nation, et s'ils parlaient de ces grâces dans leurs cantiques, les chrétiens sont encore plus obligés de bénir Dieu par Jésus-Christ, de célébrer le saint nom et les louanges de leur rédempteur, et de parler dans leurs hymnes de ce qu'il a fait pour eux, de sa venue au monde, de ses souffrances, de sa résurrection, de son ascension, de son dernier et glorieux avènement, et du salut qu'il leur a procuré. Les apôtres ordonnent expressément aux chrétiens de louer DIEU notre Père par Jésus-Christ son Fils; et leurs écrits sont parsemés de louanges et d'actions de grâces qui

[1] Le formulaire pour la réconciliation des pénitents fait figure de survivance anachronique dans la Liturgie de 1713 déjà. La discipline ecclésiastique n'était plus que rarement exercée à Neuchâtel au temps d'Ostervald et la pénitence publique y fut abolie en 1755, soit huit ans après sa mort (J.-J. VON ALLMEN, *op. cit.*, p. 98).

[2] Il serait intéressant de démêler la provenance respective des divers éléments de la Liturgie d'Ostervald. On peut cependant remarquer que sa prétention à utiliser les liturgies de l'ancienne Eglise est assez illusoire, puisqu'à son époque on ne connaissait ni la lettre de Clément de Rome avec sa grande prière, ni la Didachê ni, sauf erreur, la Liturgie clémentine des Constitutions apostoliques. Peut-être a-t-il connu la Liturgie byzantine de Chrysostome, mais si c'est le cas il faut tout un travail critique pour en déceler les couches anciennes pouvant remonter à l'époque anténicéenne, et Ostervald n'était certainement pas en mesure de se livrer à ce travail. On ne discerne pas d'emprunts faits à cette liturgie orientale dans l'œuvre d'Ostervald. Ses emprunts à l'ancienne Eglise le sont par le truchement de la liturgie anglicane. En revanche, sa revendication de conformité à l'Ecriture sainte est beaucoup mieux fondée.

[3] On sait qu'avant Bénédict Pictet (1655-1724) et ses premiers essais de cantiques proprement chrétiens, l'Eglise réformée a longtemps « judaïsé », en ayant pour tout répertoire hymnologique les psaumes de l'ancienne alliance versifiés. Les « cantiques » bibliques d'Ostervald essayaient de combler cette lacune; mais on ne pouvait que les lire et non les chanter.

Voyez Ep. aux Ephés. 1. 3 et 5. 19; Coloss. 3. 16; 1re Epître de saint Pierre 1. 3; Apoc. 1. 6, etc. Pline le Jeune dans sa lettre à l'empereur Trajan. Justin Martyr dans la première apologie [1].

doivent être sans cesse dans la bouche et dans le cœur des fidèles. Des auteurs très dignes de foi, et qui ont écrit dans le second siècle de l'Eglise, nous apprennent *que les premiers chrétiens chantaient dans leurs assemblées des hymnes à Jésus-Christ, comme à un Dieu; et que dans la célébration de l'eucharistie on prononçait des louanges à la gloire du Père de toutes choses, par le Fils et par le Saint-Esprit.* On en dirait davantage sur ce sujet, mais on renvoie les lecteurs à la préface qui est à la tête des cantiques chrétiens, que l'Eglise de Genève a introduite depuis peu dans son culte. On a donc ramassé dans les cantiques de cette liturgie les principaux passages du Nouveau Testament, qui peuvent entrer dans le culte des chrétiens, et on les a entremêlés avec ceux du Vieux; et comme ces passages sont en grand nombre, on a composé plusieurs de ces cantiques, tant pour le service ordinaire que pour les circonstances particulières.

Après l'Ecriture, on a consulté les meilleures liturgies, tant anciennes que modernes; on a conservé divers formulaires qui étaient déjà en usage dans les Eglises de ce pays, on s'est conformé en bien des choses à l'ordre qui s'y observait [2] et l'on a pris des autres liturgies, et particulièrement des anciennes, ce qui a paru le plus édifiant. En matière de culte, on doit avoir de très grands égards pour ce qui se pratiquait dans les premiers siècles de l'Eglise, et il faut avouer qu'on trouve dans les prières des anciens une simplicité et une onction toute particulières. Qui peut douter, d'ailleurs, que ce qui se faisait dans ces temps-là, et qui avait été établi par les successeurs des Apôtres, ne soit très conforme à l'Esprit de l'Evangile et ne doive être regardé avec respect par tous les chrétiens ? Il est vrai que les coutumes des Eglises varièrent beaucoup dans la suite; on s'écarta de cette première simplicité, et l'on chargea les liturgies de bien des choses inutiles, et même contraires à la pureté du culte évangélique; c'est ce qu'on remarque dans celles qui sont parvenues jusqu'à nous. Mais il est certain que le fond et l'essence de l'ancien culte a été conservé dans presque toutes les liturgies; et que si en laissant là ce que chaque liturgie a de particulier, et ce qui a été ajouté à mesure que l'ignorance, l'erreur, et la superstition se répandaient dans l'Eglise, on retenait ce qui a été d'un usage ancien et général, et en quoi toutes les liturgies s'accordent à peu de choses près; on aurait la véritable forme du culte

[1] 1re Apologie, chap. 65, § 3.

[2] Ostervald a le souci de ne point paraître trop révolutionnaire et trop novateur. Il a dû conserver plus qu'il n'aurait voulu des formulaires de Farel et de Calvin. Il a dû maintenir, selon la doctrine calviniste, la confession des péchés comme introduction au service, alors qu'il eût voulu commencer le culte par un acte d'adoration. « Comme on s'assemble pour adorer Dieu, il faudrait commencer par les actes d'adoration aussi bien que de bénédictions et de louanges; on viendrait ensuite à la confession des péchés. Mais quand on ne parle que de ce dernier article, cela ne donne pas des idées justes du service divin, et le peuple conçoit que toute la religion et toute la dévotion consistent uniquement à se reconnaître pécheur » (lettre du 14 août 1700).

des premiers chrétiens [1]. Ce serait aussi là, l'un des meilleurs moyens de parvenir à cette uniformité qui serait si nécessaire pour la paix et pour l'édification de l'Eglise [2].

On s'est après cela étudié dans cette liturgie à toute la clarté et à toute la simplicité dont on a été capable. On n'y a point recherché, on y a même évité, les ornements du langage, une emphase affectée dans les termes, les préambules, les périodes trop longues, les raisonnements trop étendus, et les expressions figurées; à moins que ce ne soit de ces expressions qui sont prises de l'Ecriture, et qui sont claires pour ceux qui lisent ce divin livre. On a tâché d'exprimer de la manière la plus simple et la plus naturelle les sentiments et les mouvements dont il faut être pénétré lorsqu'on est en la présence de Dieu. Le langage de la dévotion, est le langage du cœur; il est simple et touchant. Le respect qui est dû à la Majesté divine et l'édification du peuple demandent cette simplicité; et l'Ecriture sainte nous apprend à prier de cette manière. Les prières et les louanges qu'on trouve dans les livres sacrés, et en particulier dans les psaumes ne sont autre chose que des mouvements du cœur, qui même ont le plus souvent peu de liaison; on remarque la même chose dans l'oraison dominicale, qui est le grand modèle des prières des chrétiens; une extrême simplicité, jointe à une grande brièveté [3].

[1] Sous une forme un peu sommaire et simpliste, Ostervald énonce quelque chose de juste. L'évolution liturgique est complexe et les découvertes et les recherches des liturgistes modernes sont encore loin d'avoir éclairé tous les problèmes. Il n'en reste pas moins qu'il y a indubitablement un schéma et certaines formules communs aux diverses liturgies et qui remontent aux origines. Cf. W. H. Frere, *The Anaphora or great eucharistic prayer*, Londres 1938; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres 1945; A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg-im-Breisgau, 1923; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne (Belgique), 3e édition, 1953.

[2] Notons ici le souci « œcuménique » d'Ostervald. Son œuvre liturgique était étroitement associée à son désir d'une réunion des Eglises divisées. C'est dans l'espoir de contribuer à cette union qu'il avait consenti à ce que sa Liturgie fût traduite en anglais. Ostervald a eu de nombreux rapports avec l'anglicanisme, mais les choses se gâtèrent un peu lorsque l'archevêque de Canterbury suggéra, en vue de l'union des Eglises chère à Ostervald, que les proposants (candidats au ministère) neuchâtelois fussent consacrés épiscopalement en Angleterre. « Cette pensée est si étrange que je ne puis comprendre que des personnes aussi sensées et aussi judicieuses l'aient eue et nous fassent sérieusement une telle proposition » (lettre du 9 novembre 1716).

[3] Ostervald expose ici succinctement la question du style liturgique. A son habitude, il ne va pas très en profondeur. Il donne cependant certaines règles nécessaires à toute bonne liturgie, et l'on peut dire que, d'une manière générale, lui-même s'y est tenu. Il ne pèche pas par biblicisme et ne pense pas qu'une liturgie doive être nécessairement un chapelet de textes de l'Ecriture. Mais dans la mesure où la liturgie est un écho littéral de la Parole biblique et de son vocabulaire spécial, se pose le problème de l'intelligibilité de ce langage pour les auditeurs. Il est clair pour ceux qui lisent ce divin Livre, dit Ostervald, et il en devait être ainsi pour la majorité des gens de son temps. On n'en peut plus dire autant des hommes d'aujourd'hui, de sorte que le problème du langage liturgique est singulièrement plus difficile pour notre temps qu'il ne l'était aux XVIIe et XVIIIe siècles.

Cette brièveté est une autre chose à laquelle on s'est attaché autant qu'il a été possible. Lorsque les liturgies sont trop longues, et que le service divin dure trop longtemps, il en est moins fréquenté, et cette longueur peut diminuer l'attention et la dévotion. On a surtout tâché d'éviter cet inconvénient, dans le service des jours ouvriers. Il est certain que les exercices religieux ne doivent pas durer longtemps ces jours-là, à cause que le peuple est occupé. C'est pourquoi on a réglé le service ordinaire du matin et du soir d'une manière, qu'il ne s'étend qu'à un tiers d'heure, ou tout au plus, quoique rarement, à une demi-heure [1].

On a aussi cru devoir varier et diversifier les formulaires de prière, et de louange; et en composer pour les différentes circonstances. Cette variété sert à réveiller l'attention, qui se relâche plus facilement quand on entend toujours les mêmes choses; elle est d'ailleurs très propre pour diriger et pour animer la dévotion du peuple dans les occasions les plus solennelles, rien n'étant plus raisonnable que de faire des prières qui conviennent aux temps et aux circonstances où l'on se trouve [2].

Au reste, cette liturgie n'est pas tellement réglée, et on ne s'y est pas tellement astreint, que l'on n'y puisse faire, et que l'on n'y fasse en effet quelquefois du changement, soit en retranchant, soit en ajoutant certaines choses, selon que les temps le demandent; comme lorsqu'il s'agit de rendre grâces à Dieu pour quelque bienfait particulier, ou de retourner sa colère dans des temps de calamité [3].

Après ces réflexions générales, on juge qu'il est nécessaire d'en ajouter quelques-unes sur la troisième partie de cette liturgie qui comprend le service ordinaire du matin et du soir.

On a eu pour but de faire entrer dans ce service, tous les actes du

[1] C'est un sujet d'étonnement et d'admiration pour nous, gens du xx[e] siècle, de constater que nos Eglises réformées ont connu jadis le service quotidien. La Liturgie d'Ostervald prévoit un service matinal le lundi, le jeudi et le samedi sans sermon, et le mardi, mercredi et vendredi avec sermon. Il y avait aussi un service du soir tous les jours de la semaine. Dans l'Eglise du Pays de Vaud, un service appelé *prière* se célébrait chaque après-midi des jours ouvrables (cf. H. Vuilleumier, *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, t. I, p. 319, et t. II, p. 332-335). C'est dans ces services des « jours ouvriers » qu'Ostervald a pu utiliser le plus largement quelques éléments de l'ancien Office divin, dans la version que Cranmer en avait donnée dans le *Book of Common Prayer* anglican. On y trouve les séries responsoriales du service anglican, mais elles ne pouvaient qu'être monologuées par le pasteur officiant, le peuple réformé n'ayant, dès l'origine, jamais été habitué aux répons, l'Amen excepté.

[2] Ostervald pose ici le principe du *propre du temps*, qui était une innovation dans l'Eglise réformée. Des fêtes chrétiennes, seules celles de Pâques et de Pentecôte avaient subsisté à Neuchâtel. Celles de Noël et l'Ascension avaient été supprimées en 1583. Noël fut rétabli en 1703. Il n'y avait par conséquent pas de formules liturgiques *de tempore*. On utilisait les mêmes prières toute l'année, sans égard aux temps et aux fêtes, ce qui devait être d'une insupportable monotonie, de laquelle Ostervald le premier délivra nos Eglises.

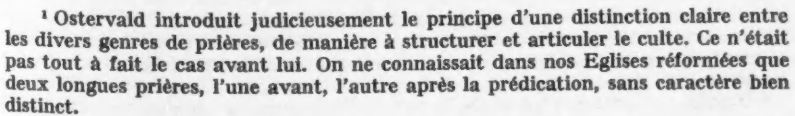
[3] Contre les dangers d'un littéralisme ritualiste et légaliste, Ostervald ménage fort heureusement une certaine liberté de l'officiant.

culte divin, qui sont, de confesser les péchés, d'adorer Dieu, de le louer, de lui rendre grâces, de se consacrer à lui, de l'invoquer, et de lire sa parole. On n'a pas renfermé tous ces actes, la confession, l'adoration, la louange, la consécration et l'invocation, dans une seule prière; mais on les a énoncés séparément et d'une manière distincte, afin que tout le monde, et les plus simples même, puissent savoir ce qu'ils font lorsqu'ils assistent au culte public, qu'ils comprennent en quoi ce culte consiste, et qu'ils en sachent distinguer les diverses parties [1]. C'est pour la même raison que l'on a mis des intervalles entre chacun de ces actes, et qu'on les finit par le mot *Amen*. Ces intervalles servent à diriger et à fixer la dévotion du peuple; chacun peut se recueillir dans ces moments-là, et s'élever à Dieu, soit pour le remercier de quelque faveur, soit pour lui demander quelque grâce particulière; cela sert aussi à rappeler ceux qui sont distraits, et à réveiller l'attention qui se perdrait facilement quand on entendrait une longue prière, où tous les actes du service religieux seraient exprimés de suite et sans interruption [2]. Mais cela se ferait avec encore plus de fruit si le peuple répondait *Amen* à la fin de chaque partie du culte, comme cela s'observait du temps des apôtres; de quoi l'on a une preuve incontestable dans le chapitre 14 de la première Epître aux Corinthiens, où saint Paul dit : « *Si tu rends grâces d'esprit, mais que tu le fasses en une langue inconnue, comment celui qui est du commun peuple répondra-t-il Amen, à ton action de grâces ?* » Cette coutume de répondre *Amen* est fort ancienne. Dieu avait commandé que le peuple d'Israël répondît *Amen* aux malédictions qui devaient être prononcées de dessus la montagne de Hebal. Il paraît par le chapitre 16 du premier livre des Chroniques, et par la fin du Psaume 106, que le peuple répondait *Amen* dans le service et dans les louanges; car on y lit ces paroles : « *Bénit soit l'Eternel le Dieu d'Israël, depuis un siècle jusqu'à l'autre siècle, et tout le peuple dit : Amen.* » On voit la même chose au chapitre 8 de Néhémie : « *Esdras bénit le Grand Dieu, et tout le peuple répondit Amen, Amen, en élevant leurs mains.* » Cela était sagement établi : cet *Amen* marquait que tout le monde consentait à ce qui était dit dans les prières et dans les cantiques. En effet, le peuple ne doit pas assister au service, seulement en qualité d'auditeur et de spectateur, ni même suivre simplement de la pensée ce qui est prononcé par les ministres de l'Eglise, mais il doit aussi parler de son côté, et tout au moins il devrait répondre *Amen* à ce qui est dit au nom de l'assem-

Deut. 27.

1 Chron. 16. 36.

Ps. 106. 48.



[1] Ostervald introduit judicieusement le principe d'une distinction claire entre les divers genres de prières, de manière à structurer et articuler le culte. Ce n'était pas tout à fait le cas avant lui. On ne connaissait dans nos Eglises réformées que deux longues prières, l'une avant, l'autre après la prédication, sans caractère bien distinct.

[2] Ici apparaît le principe des intervalles silencieux entre les brèves oraisons appelées *collectes*. C'était aussi une innovation remédiant salutairement aux prières-sermons et aux oraisons-fleuves qui prévalaient auparavant, et qui ont continué de sévir longtemps encore.

blée [1]. C'est une chose reconnue, que l'ancienne manière de célébrer le service était de le faire à diverses reprises, et par *Antiphones*, c'est-à-dire par réponses. C'est ce qui se prouve par ces paroles du Psaume 147 : « *Chantez à l'Eternel en vous répondant les uns aux autres.* » C'est ainsi qu'on récitait plusieurs psaumes de louange, comme le 118, le 134 et le 136 [2]. Les premiers chrétiens retinrent cette pratique dans leur culte, et surtout dans cette excellente et admirable liturgie dont ils se servaient pour la communion à l'Eucharistie. Les ministres et les diacres disaient au peuple : « *Elevez vos cœurs en haut* »; le peuple répondait : « *Nous avons nos cœurs élevés au Seigneur.* » Les ministres ajoutaient : « *Rendons grâces au Seigneur notre Dieu* »; le peuple disait : « *Il est juste et raisonnable que nous lui rendions grâces.* [3] » Et tous les communiants répondaient *Amen*, par leurs acclamations, aux prières et aux actions de grâces que les ministres prononçaient. Au reste, ces paroles qu'on vient de rapporter, et qui se trouvent dans toutes les anciennes liturgies de la sainte cène, et qui en sont la principale partie [5], sont si belles et si édifiantes, elles conviennent si bien à cette cérémonie sacrée, que l'on a cru devoir les faire entrer dans la liturgie qu'on a dressée pour l'usage des Eglises de ce pays; les autres parties de cette liturgie ont été prises de celles dont se servent diverses Eglises protestantes [6].

Ps. 147.

Saint Cyrille de Jérusalem dans la 5e Catéchèse Mystagogique.

Justin Martyr dans sa première apologie [4].

Mais l'une des principales vues que l'on s'est proposée dans la forme de culte dont on se sert ordinairement le matin et le soir, a été de

[1] De la manière dont s'exprime ici Ostervald, on doit conclure que la coutume de répondre *Amen* aux prières de l'officiant s'était déjà perdue de son temps. Elle existait encore au moins partiellement au Pays de Vaud au milieu du XVIIe siècle. C'est un cas particulier de la détérioration graduelle, dans tous les domaines, de l'œuvre des réformateurs et de la conscience ecclésiale des réformés.

[2] Ostervald devance son temps de deux siècles en réclamant la restauration de l'antique antiphonie ainsi que du système responsorial. Zwingli lui-même avait cherché à les maintenir, mais il n'en était rien resté dans les Eglises réformées. Si Ostervald s'appuie valablement sur les Psaumes 118, 134 et 136, il est moins heureux en invoquant le Psaume 147 : la traduction qu'il donne ici du verset 7 de ce psaume, laquelle se retrouve dans sa Bible de 1744, n'est pas conforme à l'original hébraïque.

[3] Ce dialogue eucharistique remonte sensiblement plus haut que le IVe siècle, puisqu'il est attesté déjà par Cyprien dans la première moitié du IIIe siècle, et qu'il est même partiellement d'origine judaïque.

[4] 1re Apologie, chap. 65, § 3-4, et chap. 67, § 5.

[5] Ostervald a bien vu que l'essentiel de la liturgie de la sainte cène est la grande prière d'action de grâces introduite par le dialogue *Sursum corda* et ratifiée par l'*Amen* de la communauté. C'est cet aspect proprement *eucharistique* de la cérémonie qui la fonde et la caractérise. C'est cette prière tout entière qui « consacre » le pain et le vin. Là aussi, Ostervald est en avance sur son temps; car les Eglises, tant réformée que catholique, faisaient alors graviter la cérémonie autour du seul mémorial de la mort du Seigneur, soit par les paroles de l'institution de la cène, soit par les paroles de la fraction.

[6] C'est ce mélange d'éléments primitifs authentiques, vraiment eucologiques et liturgiques, avec des éléments exhortatifs et moralisants du puritanisme réformé, qui fait l'imperfection de la liturgie de sainte cène d'Ostervald, imperfection dont il était conscient et qu'il regrettait; mais il devait composer avec les préjugés et les habitudes déjà très durcies de la tradition réformée.

rétablir la lecture de l'Ecriture sainte dans le culte public. Il serait superflu d'alléguer toutes les raisons fortes et pressantes, qui font voir qu'il est d'une absolue nécessité que l'Ecriture soit lue dans les assemblées de l'Eglise. Cette lecture a toujours fait une partie essentielle du service divin, tant parmi les Juifs que parmi les chrétiens. Les Juifs lisaient les livres sacrés dans les fêtes solennelles, et dans leurs synagogues. Ils avaient même partagé les livres de Moïse en autant de sections qu'il y avait de samedis dans l'année, afin que ces livres pussent être lus tout entiers chaque année une fois; dans les jours de sabbat, après que la lecture était finie, un docteur, ou quelque autre personne caractérisée, faisait un discours sur ce qui avait été lu. Il paraît du chapitre huitième de Néhémie que cela se pratiquait déjà d'abord après le retour de la captivité; « *les Lévites*, dit l'auteur sacré, *lisaient au livre de la loi de Dieu, et ils l'exposaient, et ils en donnaient l'intelligence* »[1]. Saint Luc rapporte que notre Seigneur étant entré un jour de sabbat dans la synagogue de Nazareth il y lut au chapitre 61 d'Esaïe, et qu'après avoir fait la lecture, il parla à ceux qui étaient présents, pour montrer que l'oracle qu'il venait de lire était accompli en sa personne. Et on lit au chapitre 13 du livre des Actes, que « *saint Paul et saint Barnabas se rencontrèrent aussi un jour de sabbat dans la synagogue d'Antioche, et qu'après la lecture de la loi et des prophètes, les principaux de la synagogue envoyèrent vers eux leur dire : Hommes frères, si vous avez quelque parole d'exhortation à dire au peuple, dites-la.* »

Deut. 31. 9, 10, 11.

Néhémie 8 et 9.

Voyez Actes des Apôtres 15. 21.

Saint Luc, chap. 4.

Actes 13. 14 et 15.

L'Eglise chrétienne se conforma à cette pratique, et elle régla à cet égard, comme à divers autres, sa discipline et son culte sur ce qui se pratiquait dans les assemblées des Juifs. Les premiers chrétiens lisaient l'Ecriture dans leurs assemblées, et cette lecture se faisait si régulièrement, que l'on aurait cru de ce temps-là, n'avoir pas célébré le service divin, si l'on n'avait pas lu l'Ecriture[2]. Quand la lecture était achevée, le président de l'assemblée prenait la parole pour expliquer brièvement ce qui avait été lu; et pour adresser des exhortations à ceux qui étaient présents, suivant les circonstances et les besoins de l'Eglise. Voici comment un auteur très ancien et très digne de foi, qui a écrit dans le second siècle, rapporte ce qui se faisait de son temps dans les assem-

Justin Martyr, dans sa première apologie[3].

[1] Néh. 8. 8.

[2] L'Eglise réformée n'a pas retenu le système des péricopes fixes, ni pour le dimanche, ni pour les jours ouvrables, à la différence des Eglises luthériennes et anglicane. Les péricopes, si elles ne varient que sur une année, ont l'inconvénient de rétrécir par trop le champ si vaste de l'Ecriture sainte et d'appauvrir la révélation biblique. Mais elles ont rendu aux Eglises qui les ont conservées l'inestimable service de maintenir à la lecture de la Bible dans le culte sa place importante, et autonome, c'est-à-dire indépendante de la prédication. L'Eglise réformée, qui a cru pouvoir se passer de cet appui « institutionnel » pour s'en remettre au charisme du prédicateur, maître du choix des lectures en fonction du thème de son sermon, a dévié vers la sous-estimation et la quasi-omission de la lecture biblique dans le culte au profit du discours humain de la prédication. « Nous avons tout mis en prêches », a dit Ostervald.

[3] 1re Apologie, chap. 67, § 3, 4 et début du § 5.

blées des chrétiens : « *Nous nous assemblons le dimanche dans un même lieu, et on lit les écrits des Apôtres et des Prophètes, selon que le temps le permet; après cela, la lecture étant achevée, celui qui préside fait un discours pour instruire le peuple et pour l'exhorter à l'observation des excellentes choses qu'il a entendues; cela étant fait, nous nous levons tous et nous présentons nos prières à Dieu.* » Tertullien, qui vivait peu après Justin Martyr, dit « *que les premiers chrétiens s'assemblaient pour lire les livres sacrés, et pour adresser des exhortations au peuple selon que les temps le demandaient* ». Il n'y avait pourtant pas toujours de ces exhortations, et même dans ce temps-là, tous les ministres de l'Eglise ne prêchaient pas; mais on ne manquait jamais de lire quelque portion de l'Ecriture; et quand la lecture et les exhortations étaient faites, on reprenait la célébration du service, et l'on finissait par les prières.

Dans son Apologétique, chap. 39.

Voilà quelle était autrefois la forme du culte, et voilà aussi l'origine des sermons. Les sermons n'étaient dans les commencements que comme une interruption du culte, et un accessoire de la lecture; au lieu qu'on regarde aujourd'hui en bien des endroits la prédication comme ce qu'il y a de plus important dans le service public, et comme le principal sujet pour lequel on s'assemble. La prédication est très utile sans doute, pourvu que l'on prêche avec clarté et avec simplicité; mais il est tout à fait nécessaire que l'Ecriture soit lue dans l'Eglise, et qu'elle le soit d'une manière que le peuple comprenne que cette lecture est un acte essentiel du culte [1]. Pour cela il ne suffit pas qu'on la lise dans les temples avant que l'assemblée soit formée et que le service commence. Une telle lecture ne fait pas partie du service divin; elle en est même distinguée par le temps, par les personnes qui lisent, et par d'autres circonstances, en sorte que le peuple n'y apporte que très peu d'attention et de respect, et que même le plus grand nombre n'y assiste point [2]; ce qui prouve qu'on regarde la lecture de l'Ecriture sainte comme étant beaucoup moins importante que la prédication.

C'est par ces raisons que les conducteurs des Eglises de cet Etat, se sont crus indispensablement obligés de rétablir la lecture de la Parole de Dieu dans leur culte [3]. Et comme la manière dont les choses

[1] Dans sa réaction compréhensible contre la primauté et l'hypertrophie de la prédication dans le culte réformé, Ostervald en minimise par trop la portée. Il ne voit plus qu'elle représente l'élément prophétique du message de l'Eglise. S'il n'est pas requis que tout service divin comporte une prédication, il est cependant normal qu'elle ait sa place organique dans le service principal du dimanche matin. Cette Parole de Dieu actualisée prépare la célébration du repas de la sainte cène. Il est important de maintenir l'équilibre entre la Parole lue et prêchée d'une part, le Sacrement d'autre part.

[2] On lisait la Bible du haut de la chaire pendant la sonnerie des cloches tout le temps que la communauté s'assemblait. Cette lecture faite par les régents ou par des proposants tenait lieu du jeu d'orgue que nous connaissons de nos jours.

[3] Qu'il ait fallu rétablir la lecture de la Bible dans le culte réformé montre combien facilement une Eglise peut dévier de son principe; et un tel fait doit nous mettre en garde contre toute confusion entre nos principes évangéliques et réformés, et notre tradition ecclésiastique faite souvent de routines et de préjugés acceptés aveuglément ou pratiqués sans réflexion.

sont établies depuis longtemps ne leur a pas permis d'introduire cette lecture dans tout le service et particulièrement dans celui du dimanche [1], ils l'ont fait au moins dans le service ordinaire du matin et du soir. Cette lecture se fait en la manière suivante.

On lit alternativement et de suite dans le Vieux et dans le Nouveau Testament; et les lectures ont été disposées en sorte qu'on lit les livres historiques du Vieux Testament depuis la Genèse jusqu'au livre d'Esther, en même temps qu'on lit tout le Nouveau; après quoi l'on recommence le Nouveau avec le livre de Job, et on l'achève avec Malachie [2]. Ainsi on lit le Nouveau Testament deux fois, pendant qu'on ne lit le Vieux qu'une fois [3]. Il y a quelques chapitres et quelques endroits que l'on omet, comme les premiers chapitres des Nombres, et du premier livre des Chroniques, et quelques autres. On ne lit pas de suite les livres des Rois et ceux des Chroniques, parce que les mêmes histoires y sont répétées, mais on choisit ceux de ces livres, où ces histoires sont rapportées avec le plus d'exactitude, et l'on suit pour cela une espèce d'harmonie qui a été dressée. Lorsque les chapitres sont fort longs, ou qu'ils renferment beaucoup de matière, on les partage, tant pour ne pas trop charger la mémoire des auditeurs, qu'afin que le service ne dure pas trop longtemps. Dans les temps de fête, comme lorsqu'on célèbre la sainte cène, et dans quelques autres circonstances, on lit des chapitres qui conviennent à ces temps-là, et l'on fait alors deux lectures; c'est ce que l'on appelait autrefois l'*Epître et l'Evangile*; et l'on s'est conformé pour cela autant qu'on l'a pu, à l'usage ancien de l'Eglise qui a fait depuis longtemps un choix sage et judicieux des endroits de l'Ecriture qui doivent être lus dans les principales solennités des chrétiens. On verra à la fin de cette préface la table de ces lectures propres à certains temps.

Afin que la lecture se fasse avec plus de fruit, on lit avant le chapitre un argument qui marque de quoi le chapitre traite, quelles en sont les parties, quel en est le but, et qui en éclaircit les difficultés générales s'il y en a. Après la lecture du chapitre on ajoute des réflexions en forme d'exhortation pour montrer l'usage que le peuple doit faire de ce qui a été lu, afin qu'il s'en souvienne mieux et qu'il s'en retourne

[1] C'est un exemple de l'impossibilité dans laquelle s'est trouvé Ostervald de modifier l'état de choses qu'il trouvait dans l'Eglise de son temps. Il a été contraint de laisser régner, dans le service principal du dimanche matin, l'arbitraire de l'officiant et la dimension envahissante du sermon. Les *lectures propres* qu'il donne en tête de sa Liturgie ne concernent que les jours ouvrables. Il en résulte paradoxalement qu'il a pu attribuer des péricopes aux fêtes de Noël et de l'Ascension, parce qu'elles ne tombent pas sur un dimanche, mais qu'il a dû s'en abstenir pour les fêtes de Pâques et de Pentecôte.

[2] La Liturgie ne donne pas la répartition des lectures jour après jour pour toute l'année; celle-ci était sans doute laissée au jugement des officiants.

[3] Le système de lire le Nouveau Testament deux fois en une année parallèlement à une seule lecture de l'Ancien Testament, est imité du *Book of Common Prayer* anglican de 1662.

pénétré des choses qu'il a entendues [1]. Ces réflexions ne s'étendent ordinairement qu'à cinq ou six périodes. La forme de ces arguments et de ces réflexions a été réglée, et on les lit comme tout le reste; on a trouvé à propos d'en user ainsi, de peur que si on les laissait à la discrétion des ministres, plusieurs ne s'écartassent de la brièveté, de la simplicité, et de la précision qui est requise dans ces sortes de réflexions.

Enfin, comme il y a dans cette liturgie quelques endroits dont ceux qui ne sont pas informés de la pratique de nos Eglises ne comprendraient pas bien la raison, il est à propos de dire quelque chose pour éclaircir ces endroits-là, et pour satisfaire plusieurs personnes de dehors qui ont demandé ces éclaircissements. Voici donc ce qui s'observe dans nos Eglises, et particulièrement dans la ville de Neuchâtel où les exercices publics de religion sont plus fréquents qu'à la campagne.

Il y a un sermon tous les dimanches matin; on fait le catéchisme à midi, et le soir il y a encore un sermon à Neuchâtel. Pendant la semaine on y prêche le mardi, le mercredi, et le vendredi matin. Les autres jours on fait le matin le service ordinaire du matin, et tous les jours on fait celui du soir à cinq heures. Ce sont les ministres de l'Eglise qui le célèbrent; le peuple n'est assis que pendant la lecture de l'Ecriture sainte, et durant le reste du service on est debout ou à genoux, suivant que chacun le trouve à propos [2]. Le samedi matin après que le service est fini, les pasteurs font chacun à leur tour un catéchisme familier, où tous les enfants assistent depuis l'âge de dix ans jusqu'à ce qu'ils aient communié.

On célèbre la sainte cène en quatre saisons de l'année et dans chacun de ces temps on la célèbre trois fois, afin que ceux qui ne peuvent pas participer au saint sacrement la première fois puissent s'y présenter les jours suivants, et que les personnes qui désirent de communier plus d'une fois aient occasion de le faire. La sainte cène est célébrée, premièrement à Pâques; savoir, le dimanche des Rameaux, le Vendredi-Saint, et le jour de Pâques. 2. A la Pentecôte; le dimanche de la Pentecôte, le vendredi suivant, et le dimanche de la Trinité. 3. Au commencement du mois de septembre; le dernier dimanche d'août, le vendredi suivant, et le premier dimanche de septembre. 4. A Noël, les deux derniers dimanches de l'année, et le jour de Noël, et si le jour de Noël échoit sur un dimanche, on communie alors le vendredi

[1] Les arguments et réflexions qu'Ostervald avait prévus pour éclairer la lecture biblique au culte public ont été recueillis dans la Bible éditée à Neuchâtel en 1744 sur les presses d'Abraham Boyve.

[2] On a ici un indice du fait que l'agenouillement était encore dans les mœurs des réformés de cette époque. Mais on voit bien que cela n'était déjà plus d'un usage général. On ne s'étonnera pas que le peuple ait peu à peu cessé de prendre cette attitude pour la prière, du moment que les ministres avaient, de leur côté, pris l'habitude de présider tout le service du haut de la chaire, dans laquelle il n'était pas possible de se mettre à genoux. Le relâchement des fidèles n'a fait que suivre et imiter celui des conducteurs spirituels.

précédent. Par là on peut comprendre la raison pourquoi il y a dans cette liturgie des prières pour deux dimanches de communion à chacune de ces quatre fêtes; pourquoi il y a des prières que l'on ajoute au service divin pendant deux semaines dans ces temps-là; et pourquoi dans la table des *Leçons propres*, il est parlé des lectures de la première et de la seconde semaine. La première semaine est celle qui précède le premier dimanche de la communion à la sainte cène, et la seconde est celle qui suit. On fait aussi pendant ces deux semaines des catéchismes généraux sur toutes les parties de la religion, le mercredi, le vendredi, et le samedi à midi; et c'est dans ces catéchismes que l'on examine publiquement les catéchumènes qui se présentent pour être reçus à la confirmation du vœu du baptême, et à la participation de l'eucharistie. Tous les samedis au soir avant la célébration de la cène de notre Seigneur, on fait un sermon de préparation avec des prières; et alors chacun quitte son travail. On fait la même chose la veille des jeûnes publics [1].

C'est là ce que l'on avait à dire de principal pour rendre raison de ce qui est contenu dans cette liturgie. Dieu veuille qu'elle contribue à l'avancement de sa gloire et de la vraie piété, et que tous ceux qui s'en serviront la rapportent à son véritable usage, qui est d'adorer Dieu en Esprit, et en vérité. AMEN.

[1] L'examen public des catéchumènes, comme les services de préparation à la sainte cène et aux jeûnes (sortes de « vigiles ») ont disparu de l'Eglise réformée au cours du XVIII[e] siècle. Ce sont aussi des exemples du désastreux retombement qui caractérise sur toute la ligne les quatre siècles de l'histoire de cette Eglise, et qui appellent un redressement et un renouveau, dont Ostervald fut, à plus d'un titre, le précurseur. « Les questions qui se posent à l'Eglise réformée d'aujourd'hui, il (Ostervald) les posait déjà à l'Eglise réformée d'alors, quand il l'invitait à réexaminer, dans ses différents aspects, le problème de l'Eglise visible » (J.-J. VON ALLMEN, *op. cit.*, p. 101).

LA DISCIPLINE, FONCTION DE L'ÉGLISE

Au seul énoncé du terme « discipline ecclésiastique » certains se cabreront : qu'a-t-on besoin d'exhumer Calvin et son intransigeance, les consistoires bernois si sécularisés, le rigorisme darbyste ? Et l'on invoque, contre ces vestiges d'un sombre passé, la liberté et la charité évangéliques...

Il est vrai que, si nous définissons la discipline sur les seules bases de la pratique réformée, du XVI[e] au XIX[e] siècle, nous n'en dégagerons qu'une notion étriquée, exclusivement négative, et constamment entachée de légalisme. Notre première tâche sera donc de situer le concept de discipline, dont nous aurons vu la légitimité évangélique, dans l'ensemble d'une perspective ecclésiologique qui lui donnera son accent positif. Ayant retrouvé à la discipline sa nécessité et son fondement dans la fidélité de l'Eglise à son

Seigneur, nous en distinguerons aussi les modes d'application, son occasion et son but, avant de conclure en nous posant la question : « Comment une telle discipline pourrait-elle être restaurée dans nos Eglises aujourd'hui ? [1] »

1. La discipline, fonction de l'Eglise

Si l'application de la discipline ecclésiastique par les réformateurs et leurs épigones nous laisse insatisfaits, nous devons cependant admettre sans réserve qu'en conservant dans leurs constitutions ecclésiastiques le principe de cette discipline, ils étaient fidèles à l'Ecriture. Ils y avaient d'autant plus de mérite qu'une pratique abusive de l'excommunication par l'Eglise romaine, dans le bas moyen âge, avait entraîné une dévaluation de cette peine, dévaluation contre laquelle le concile de Trente lui-même devra réagir [2]. Mais la soumission des réformés à la Parole de Dieu les obligeait à maintenir la discipline comme une pièce essentielle de l'ecclésiologie.

Nous ne voulons pas ici reprendre une étude exégétique, déjà parfaitement menée ailleurs [3]. Rappelons seulement les quelques passages du N.T. qui reviennent constamment, quand il s'agit de fonder bibliquement la discipline ecclésiastique : Mat. 16. 18-19, sur le pouvoir des clefs, conféré à Pierre, puis aux disciples dans leur ensemble selon Mat. 18. 15-18, qui précise aussi la procédure progressive d'avertissement du frère pécheur; 1 Cor. 5, le cas de l'incestueux; 2 Thess. 3. 6 : « Nous vous recommandons de vous tenir à l'écart de tout frère qui ne sait pas régler sa conduite... » (et 14-15); divers passages des Pastorales visant les hérétiques : 1 Ti. 1. 20; 5. 22; 6. 3-4; 2 Ti. 2. 14-26; Tite 3. 10 (cf. 2 Jn. 10).

Dans son étude, Bohren [4] dresse un intéressant catalogue des moyens de discipline qui se manifestent dans l'Eglise primitive. Du plus bénin au plus grave, nous avons la lettre, la visite apostolique, la prière d'intercession, l'avertissement (παρακαλεῖν), l'exhortation (νουθετεῖν), la censure prophétique d'un péché précis (ἐλέγχειν), la rupture momentanée des relations (μὴ συναναμίγνυσθαι, 2 Thess. 3. 14; 2 Jn. 10); le refus d'intercession (1 Jn. 5. 16); une exclusion durable (Mat. 18. 17 : « qu'il soit pour toi comme le païen et le péager »); la livraison à Satan (1 Cor. 5. 5; 1 Ti. 1. 20); la mort (Act. 5. 1-11, Ananias et Saphira).

[1] Ce travail est le résultat d'une recherche commune poursuivie dans le groupe Orbe-Vallée en 1951-53. Nos principales sources furent :
Rudolf Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im N.T.*, Zürich 1952; G. Ebeling, *Kirchenzucht*, Stud. Abt. 1 G/46, Conseil œcum. 1946, Genève; travaux présentés à l'Interfac de Gwatt en 1947 : R. Ley, *Was ist evang. Kirchenzucht*, dans Kirchenblatt, 4. 12. 47; et Pierre Bonnard, *La discipline ecclésiastique selon le N.T.* dans Centenaire de la Fac. de théol. libre, Lausanne 1947. Nous devons à M. Bonnard une reconnaissance particulière pour ses conseils et la communication de ses notes.

[2] *Sess. XXV, C. III, De ref.* : « L'épée de l'excommunication doit être employée avec sobriété et grande circonspection. » Cette sobriété sera encore renforcée par la bulle *Apostolicae sedis* de 1869, et le droit canon actuel, qui délimitent les cas et les pouvoirs.

[3] Par P. Bonnard, *op. cit.*

[4] *Op. cit.*, chap. IV, « Die Ausübung der Zucht », qui donne des remarques très intéressantes sur chacune de ces mesures (p. 81-117).

Une telle gradation met en évidence l'*ambiance de discipline* dans laquelle vivait de manière constante l'Eglise primitive. On voit alors que, loin de consister en quelques mesures exceptionnelles sur des cas scandaleux, la discipline n'était pas autre chose que l'attitude de permanente vigilance de la communauté. Ainsi sommes-nous conduits à une notion large de la discipline, fonction normale et constante d'une Eglise qui veille à rester l'Eglise. S'il y a besoin de mesures extrêmes, elles n'interviennent qu'en dernier lieu et rarement; car le plus souvent, la discipline de vigilance élimine la corruption à ses débuts.

Cette vigilance suppose deux éléments antagonistes : *L'Eglise*, appelée à la sainteté, et, en face d'elle, *le monde* dans le péché, avec le risque que le péché du monde contamine l'Eglise. La situation de l'Eglise dans laquelle une discipline est nécessaire est définie par Jésus dans Jean 17 : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés du milieu du monde... Je ne suis plus dans le monde, mais eux sont dans le monde... Père saint, garde-les ! Je ne te prie pas de les ôter du monde, mais de les préserver du mal... Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde. »

Sur cette situation, on peut faire les remarques suivantes :

a) La séparation est réelle, quoique toujours remise en question [1]. Il ne s'agit pas d'une frontière soigneusement bornée entre deux voisins amicaux, mais du front de combat entre deux puissances hostiles. Et cette guerre connaît le risque d'infiltration d'éléments appartenant au monde dans le terrain même que l'Eglise occupe. C'est contre une telle « cinquième colonne » que la discipline entrera en jeu, en dépistant dans l'Eglise ce qui est du monde [2].

b) La séparation entre l'Eglise et le monde n'est pas décrétée arbitrairement par une Eglise orgueilleuse, mais elle lui est imposée par son Seigneur, qui l'a mise à part. Dans l'A.T. déjà, Dieu conférait à son peuple élu une sainteté qui reflétait la sienne : « Soyez saints, car je suis saint, moi YHWH votre Dieu » (Lév. 19. 2). L'alliance avec Dieu s'actualise en Israël par une manière de vivre particulière, qui différencie le peuple élu des nations idolâtres au milieu desquelles il vit [3]. Les chrétiens de la Nouvelle Alliance se découvrent eux aussi en rupture avec l'ambiance, « étrangers et voyageurs sur la terre » (Hbr. 11. 13; cf. Eph. 4. 17, etc.). Appartenir à Christ, c'est ipso facto répudier l'obédience antagoniste. Nous entrons déjà dans le domaine de la discipline ecclésiastique, au sens le plus positif du terme, avec

[1] Il est significatif que les objections de principe à toute discipline proviennent d'une pensée qui minimise ou nie l'Eglise. C'est le cas pour F. Buri, dans sa conférence : *Einwände gegen die Kirchenzucht* à l'Interfac 1947 (thèse II). E. Brunner n'est pas loin de cette position dans son *Missverständnis der Kirche*, p. 125.

[2] Cf. Ebeling, *op. cit.*, p. 18-20, 26-28; il insiste sur la prudence avec laquelle il convient de se servir de la distinction entre Eglise visible et Eglise invisible, trop souvent avancée par les détracteurs de la discipline.

[3] C'est ce que N. A. Dahl appelle l'« Eigenart » d'Israël, dans son beau livre, *Das Volk Gottes* (Oslo 1941); on trouvera de nombreuses références de l'A.T. également aux aux articles « Elire » (3) et « Saint » (3) du *Vocabulaire biblique*.

les multiples exhortations apostoliques à réaliser très pratiquement la « nouveauté de vie » donnée en Christ, et à abandonner totalement la vaine manière de vivre des païens. La discipline est donc la réponse de l'Eglise à l'action sanctifiante du Seigneur. Elle n'intervient pas avec l'ambition pharisienne d'accomplir strictement la loi; mais elle procède de la foi qui reconnaît toute l'étendue du don de Dieu, et de l'amour qui veut aider le frère à n'en rien négliger.

c) L'Eglise doit prendre conscience de sa séparation d'avec le monde pour exercer sa vocation missionnaire. Il est typique que, dans les champs de mission, la discipline, forte à la génération de conquête, où il s'agit de souligner coûte que coûte la spécificité de la vie chrétienne, se relâche dès la deuxième génération, quand s'est constituée une chrétienté indigène, qui déjà perd de vue la tâche d'évangélisation [1].

THÈSE 1 : *La discipline est l'ensemble des moyens par lesquels l'Eglise, ayant pris conscience de sa séparation d'avec le monde, manifeste cette séparation en se préservant de la contagion du monde. La discipline est une réponse de l'Eglise à son Seigneur, qui l'a élue et qui la sanctifie, pour qu'elle atteste la sainteté de son Seigneur devant le monde.*

* * *

La discipline nous apparaît ainsi comme un nécessaire corollaire de l'Eglise; nous n'hésiterons pas à voir dans son existence l'une des « notes » de l'Eglise, l'un des critères d'une Eglise fidèle, ainsi que le comprenaient les réformateurs [2].

Dans son commentaire à 1 Cor. 5, Calvin conclut : « Tout ainsi que telle puissance de punir est donnée aux Eglises, aussi celles qui n'en usent point quand il est requis offensent Dieu. » Dans cette même ligne, plusieurs confessions de foi du XVIe siècle portent la discipline au rang des « notae ecclesiae »; ainsi la Confession écossaise de 1560 : « Les signes caractéristiques de la vraie Eglise de Dieu sont : tout d'abord la vraie prédication de la Parole de Dieu...; ensuite, l'administration correcte des sacrements... Enfin la discipline ecclésiastique pratiquée avec sérieux suivant les prescriptions de la Parole de Dieu, pour la répression du vice et le maintien de la vertu. [3] »

Plus tard, en Allemagne, la « Formula Concordiae » de 1577 dénonça comme hérésie cette mention de la discipline comme critère de l'Eglise. Mais il est piquant de constater que ceux-là même qui s'acharnent contre la

[1] L'objection de F. BURI (*op. cit.*), qui critique la discipline comme une « rupture de communication » tombe à faux. Pour que la communication entre le monde et l'Eglise se fasse avec efficacité, il faut que l'Eglise puisse attester avec pureté qu'un mode nouveau de vie lui est donné.

[2] La place à laquelle CALVIN traite de la discipline dans l'*Institution* est significative : c'est dans la tractation du Symbole, à l'article de l'Eglise, à la suite des sacrements « enseignes de l'Eglise » (IV, 12, 1). Voir J. COURVOISIER-PATRY, *La discipline ecclésiastique au XVIe siècle*, dans *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel 1946.

[3] Texte selon K. BARTH, *Connaître Dieu et le servir*, p. 24.

discipline pratiquent de ce fait une contre-discipline peut-être plus hérétique que la première ! [1]

Il reste encore à chercher quels rapports la discipline soutient avec les deux autres pièces constitutives de l'Eglise : Parole et sacrements.

Calvin, dans une formule excellente, dit que les diverses mesures de discipline sont « pour tenir la main à la doctrine, à ce qu'elle ne soit point oisive » [2]; autrement dit : grâce à la discipline, la sanctification proclamée par la Parole se traduit dans la réalité vécue.

La discipline se lie aux sacrements d'une manière tout aussi intime. Le baptême faisant entrer dans l'action sanctifiante de l'Esprit, il met du même coup le baptisé sous la discipline; et les premières questions de discipline furent posées à l'Eglise par ceux qui péchaient gravement après le baptême (lapsi). Dans quelle mesure retombaient-ils dans leur ancien état et sortaient-ils définitivement de l'alliance sanctifiante ? [3]

La participation à la sainte cène engendre la continuité de la sanctification, et efface les souillures qu'inévitablement le chrétien contracte en chemin. Mais la question va se poser des conditions sous lesquelles un pécheur — et particulièrement un pécheur scandaleux — peut s'approcher de la table sainte pour y recevoir valablement son pardon. La discipline l'invitera à la repentance et à l'abandon de sa faute, conditions sans lesquelles sa communion serait dangereuse pour lui et pour l'Eglise.

Nous voyons donc que la discipline complète l'action de la Parole et des sacrements en veillant à les rendre efficaces. Elle ne donne par elle-même aucune grâce particulière, mais elle doit être là pour empêcher que les grâces communiquées à l'Eglise par la Parole et les sacrements ne soient méprisées, altérées ou perdues. Nous définirons cette position seconde parmi les « notae ecclesiae » de la manière suivante :

THÈSE 2 : *La discipline confirme par des mesures négatives la sainteté positivement conférée à l'Eglise par la Parole et les sacrements. Elle constitue avec la Parole et les sacrements l'un des « caractères » ou « notes » de l'Eglise fidèle.*

* * *

Jusqu'ici, nous avons considéré l'Eglise comme un tout soumis à la discipline. Maintenant il s'agit de voir comment, à l'intérieur de ce corps, la discipline s'applique aux membres particuliers.

Il ne faut cependant jamais perdre de vue que c'est justement l'existence de l'Eglise en tant que corps qui nécessite la discipline sur les individus, et lui confère en même temps son autorité. La commune appartenance au Christ crée entre tous les membres du corps une solidarité telle que le péché

[1] Cf. EBELING, *op. cit.*, p. 16 et 34.
[2] *Institution*, IV, 12, 1.
[3] EBELING, *op. cit.*, p. 10-12, montre comment la réconciliation des *lapsi*, d'une exception unique et sévèrement contrôlée — sinon même exclue par les rigoristes — s'est transformée en la pratique courante et répétée de la pénitence, depuis Constantin.

d'un seul est ressenti comme péché de tous. C'est à ce titre que, dans 1 Cor. 5. 2, l'apôtre invite toute l'Eglise à « prendre le deuil » à cause de l'incestueux. Et nous pouvons présumer qu'un tel repentir de la communauté devait être puissant pour arracher le frère tombé à son endurcissement.

Mais il y a plus encore : le N.T., tellement éloigné de notre optique individualiste et anthropocentrique, voit toute attitude individuelle comme une communion, une participation à un certain univers. Et il n'y a de choix qu'entre deux termes inconciliables : « Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons » (1 Cor. 10. 21). Déjà dans l'A.T., l'abandon de YHWH n'est jamais simple indifférence, mais passage au culte des « autres dieux », adultère religieux. Dans la perspective biblique, on est toujours *membre d'un corps*, bon ou mauvais (cf. 1 Cor. 6. 15). On comprend alors le risque que présente pour la communauté entière le retour de certains de ses membres à la « communion des démons » (1 Cor. 5. 20). Il crée une situation équivoque — de « double-nationalité » pourrait-on dire — tendant à associer les inconciliables, à allier Christ et Bélial (cf. 2 Cor. 6. 14 - 7. 1). Et à travers son membre pécheur, c'est le corps tout entier qui est entraîné dans ce contact contraire à la sainteté.

Quand l'Eglise, par sa discipline, s'efforce de préserver ses membres d'une telle rechute, elle agit non seulement pour leur salut personnel, mais elle se préserve elle-même dans sa totalité d'une contagion qui troublerait la communion de tout le corps de Christ : elle se « purifie du vieux levain » pour devenir l'azyme qu'elle est déjà en Christ (1 Cor. 5. 6-7).

Les assemblées darbystes sentent avec un réalisme que nous trouvons excessif ce danger de contamination de toute la communauté par un communiant qui aurait part à une communion suspecte : d'où leur refus de l'intercommunion avec nos Eglises sans discipline. Un exemple moins mécanique d'une juste compréhension de la solidarité communautaire nous est fourni par la vie conventuelle avec ses chapitres de répréhension fraternelle : nous sommes là, pensons-nous, fort proches de l'ambiance disciplinaire primitive.

THÈSE 3 : *La discipline s'exerce en vertu de la solidarité des membres à l'intérieur du corps de Christ. Elle est l'effort de l'Eglise pour ramener dans sa communion sanctifiante celui qui s'y est soustrait, et à travers lequel toute l'Eglise est mise dangereusement en contact avec le monde.*

2. La source du pouvoir disciplinaire de l'Eglise

Ayant longuement établi la nécessité d'une discipline dans l'Eglise, nous devons maintenant nous demander si l'Eglise détient des pouvoirs suffisants pour exercer cette discipline.

Nous répondons : l'Eglise a *le pouvoir des clefs*.

Disons d'emblée que le pouvoir des clefs déborde la discipline, puisqu'il comporte aussi le pouvoir d'absoudre avec ses implications : exorcisme et guérison. Notre sujet nous amène à aborder le pouvoir des clefs sous son aspect négatif; mais nous nous souviendrons continuellement qu'il comporte

aussi les fonctions positives de la réconciliation, afin de comprendre dans une juste perspective les sanctions de la discipline.

Des trois passages fondamentaux, Jean 20. 23 et Mat. 18. 18 sont très parallèles : le Christ y délègue aux disciples — à l'Eglise — un pouvoir de pardon ou de rétention des péchés auquel il promet la ratification céleste. Mat. 16. 18-19 est d'une interprétation plus délicate, car l'image s'y renverse : lier ne s'applique plus aux pécheurs, mais très probablement aux démons, évoqués au verset 19 par les portes (ou les portiers) de l'enfer : si bien que « lier » correspondrait à enchaîner Satan et « délier » à délivrer les saints; il y aurait là un pouvoir général sur les puissances mauvaises, comprenant aussi bien l'exorcisme et la guérison que l'absolution. De plus l'image de la clef, liée à l'espérance messianique (Es. 22. 22 et Ap. 3. 7), montre bien le caractère d'anticipation eschatologique de ce pouvoir, pourtant actuellement donné à Pierre (δώσω — je *veux* te donner) [1].

Si les formulations du pouvoir des clefs comportent quelques variantes, il en ressort néanmoins des affirmations très identiques :

a) l'Eglise a maintenant un pouvoir de pardon ou de rétention sur le péché;

b) la ratification divine finale est promise aux décisions que l'Eglise prend sur terre.

Seul peut s'étonner de cet accord entre l'action de l'Eglise et le jugement de Dieu celui qui n'admet pas entre l'Eglise et le Christ une unité déjà existante et riche de conséquences. Le pouvoir des clefs est la participation de l'Eglise à la puissance de Libérateur et de Juge de son Chef. Ou mieux : c'est parce que le Libérateur et le Juge vit dans son Eglise qu'elle détient les clefs du Royaume.

C'est bien sur sa vie « avec Christ », ressuscité et puissant, que Paul fonde son autorité pour agir disciplinairement au milieu des Corinthiens (2 Cor. 13. 4). Et un tel pouvoir n'est que l'anticipation du rôle d'assesseurs qui est promis aux Douze pour le Jugement dernier (Mat. 19. 28).

Hans von Campenhausen [2] exprime avec force tout ce qui est confessé sur l'Eglise, lorsqu'on lui reconnaît le pouvoir des clefs : « Le pouvoir des clefs est le lieu où l'Eglise visible et l'Eglise invisible doivent coïncider et être nécessairement fondues en un, si du moins l'on pense qu'elles doivent se rejoindre quelque part. Celui qui ne reconnaît pas le pouvoir des clefs de l'Eglise refuse en conséquence à l'Eglise le droit de parler et d'agir au nom du Seigneur, c'est-à-dire qu'il nie l'existence d'une Eglise de Dieu concrète. »

Voilà qui renforce nos affirmations sur la discipline « nota ecclesiae »; nous l'exprimons par notre

THÈSE 4 : *La discipline est non seulement nécessaire mais aussi possible, parce que le Seigneur a remis à l'Eglise le pouvoir des clefs, c'est-à-dire une participation à ses pouvoirs de Libérateur et de Juge. C'est à cause de l'unité qui existe déjà entre l'Eglise et le Christ que la ratification divine est promise aux décisions terrestres de l'Eglise.*

[1] Pour les détails exégétiques, voir BOHREN, *op. cit.*, 49-55; P. BONNARD, *op. cit.*, 118-121, et J. JEREMIAS, art. κλεῖς du *Theol. Wörterbuch zum N.T.*

[2] Dans l'article *Die Schlüsselgewalt der Kirche* (*Ev. Theol.* 1937, cah. 4/5, p. 143 ss).

* * *

Dans ce qui précède, il faut se garder de confondre Eglise et Royaume. L'unité Christ-Eglise, réelle déjà maintenant, n'aura son plein accomplissement qu'à la parousie. Pour l'instant, l'Eglise est construction en chantier, en voie de sanctification mais non encore glorifiée. La présence de son Chef lui est assurée par le Saint-Esprit qui lui est accordé sous forme d'arrhes plutôt qu'en plénitude. De cette situation de l'Eglise « en marche » découlent certaines *limites* à l'application du pouvoir des clefs dans la discipline :

a) Bénéficiant elle-même de la patience de Dieu, l'Eglise usera d'une semblable patience vis-à-vis de ses membres défaillants. Ce n'est qu'après toute une gradation d'avertissements (Mat. 18. 15-17) que des mesures radicales pourront être prises.

b) Tout en agissant dans la certitude de son unité avec le Juge suprême, l'Eglise se souviendra que ses sentences pourront être révisées par ce Juge, qui a puissance de sauver encore, là où l'Eglise n'a pu que condamner — d'ailleurs en vue du salut. C'est ainsi que l'incestueux de Corinthe doit être « livré à Satan pour la destruction de la chair afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus » (1 Cor. 5. 5; cf. 1 Ti. 1. 18-20) [1].

c) La parabole de l'ivraie et du bon grain (Mat. 13. 24-30) est en général avancée comme excluant toute discipline. C'est par une fausse interprétation; car Jésus précise dans son explication que : « Le champ, c'est le monde » (13. 38) avec d'un côté les « enfants du Royaume », soit l'Eglise, et de l'autre côté les « enfants du Malin ». Ce qui n'est actuellement pas possible, c'est l'élimination de ces derniers. Mais la coexistence avec eux n'empêche nullement une discipline *interne* de l'Eglise : elle la nécessite bien plutôt, à cause du risque de contamination. Nous pourrions dire plaisamment que la discipline ne se propose pas d'arracher l'ivraie, mais de traiter le blé au moyen des insecticides qui lui permettront de porter une récolte indemne. La discipline s'applique uniquement à l'Eglise : c'est son autocritique, et non un jugement sur l'extérieur. C'est bien ainsi que Paul l'envisageait, quand il dit aux Corinthiens : « N'est-ce pas ceux du dedans que vous avez à juger? Quant à ceux du dehors, Dieu les jugera » (1 Cor. 5. 12-13).

d) Remarquons enfin qu'à l'intérieur même de l'Eglise, l'inachèvement du processus de sanctification n'a pas à être admis comme un donné sans correction possible. Dans le N.T., la certitude que les accomplissements sont réservés au temps de la fin n'est jamais un oreiller de paresse; la promesse eschatologique est au contraire un stimulant à approcher toujours plus du Royaume. L'Eglise prie « que Ton règne vienne » puis aussitôt après « que Ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». La discipline, en rappelant l'imminence du jugement, presse l'Eglise de se laisser toujours mieux sanctifier, en vue de sa gloire à venir (cf. Eph. 5 : 25-27). Cela dénote le caractère momentanément indispensable et pourtant provisoire de la discipline, que le Jugement accomplira, et que le Royaume abolira comme inutile.

[1] Cf. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 121 et 122.

THÈSE 5 : *Dans l'économie provisoire où vit l'Eglise, elle doit exercer sa discipline avec une grande prudence. Elle se souviendra en particulier qu'il n'est pas en son pouvoir de juger le monde, mais seulement elle-même. C'est justement son état d'inachèvement qui l'oblige à établir une discipline, que l'avènement du Royaume rendra inutile.*

* * *

A qui le pouvoir des clefs est-il confié? Qui, dans l'Eglise exerce la discipline?

C'est toute la question du *ministère* qui est ici en jeu. Aussi ne ferons-nous qu'effleurer le sujet.

1 Cor. 5. 3 situe le problème dans sa complexité : le Seigneur, l'apôtre, la communauté réunie (comme dans Mat. 18. 19) agissent d'accord. Cet accord n'a rien de surprenant, puisque, derrière chacune des instances humaines, il y a le Seigneur : c'est « au nom du Seigneur Jésus » que l'incestueux est livré à Satan [1].

Le pouvoir disciplinaire appartenant en dernière instance toujours au Seigneur, l'exercice de la discipline sera valable dans la mesure où le ministère sera organisé dans l'Eglise — et en unité avec *toute l'Eglise* — de telle façon que le Seigneur puisse vraiment agir par son canal. On rejoint donc les conditions générales de validité du ministère.

Historiquement, au XVI[e] siècle, la question des agents de la discipline a joué un rôle très important : l'Etat, souvent successeur local de l'évêque, voulut s'arroger cette juridiction, alors que les ministres, les calvinistes en particulier, revendiquaient pour l'Eglise seule la compétence disciplinaire [2]. C'est un conflit de ce genre qui détermina le bannissement de Pierre Viret. Les consistoires bernois au Pays de Vaud durent une bonne part de leur impopularité à la présence en leur sein de notables laïcs, sans autorité spirituelle. Ces diverses difficultés sont inévitables dans un système ecclésiastique qui veut éliminer à tout prix une autorité apostolique actuelle.

L'autorité de l'apôtre, si importante pour la discipline de l'Eglise primitive, s'est-elle purement et simplement résorbée dans l'autorité de l'Ecriture, comme le pense l'ecclésiologie réformée ? C'est tout le problème de l'épiscopat et de la succession apostolique que nous retrouvons ici. Notons seulement que deux missionnaires, qui ont participé à notre étude commune, ont souligné combien la discipline se maintient mieux tant qu'elle est exercée par le missionnaire « père » de la jeune Eglise, alors qu'elle prend un tour légaliste dès qu'elle est remise aux mains des Synodes et des Consistoires locaux. C'est le domaine par excellence où l'autorité spirituelle personnelle entre en jeu, comme aussi les dons de discernement.

THÈSE 6 : *Le pouvoir disciplinaire appartient au Seigneur. L'Eglise et ses ministères doivent être ordonnés de telle sorte que le Seigneur puisse effectivement exercer sa discipline.*

[1] Cf. P. BONNARD, *op. cit.*, p. 126-128.

[2] Voir l'article déjà cité de J. COURVOISIER-PATRY, ainsi que R. REDALIÉ, *Les fondements de la discipline ecclésiastique d'après Calvin*, thèse N° 339, Genève 1939.

3. L'occasion de la discipline

Le monde sait admirablement varier ses offensives contre l'Eglise. Aussi est-il impossible de dresser un catalogue définitif des cas auxquels la discipline doit répondre. Le N.T. témoigne déjà de cette diversité des risques courus par l'Eglise : dérèglement sexuel ou idolâtrie à Corinthe, légalisme judaïque en Galatie, hérésies variées à Colosses, comme dans les Eglises auxquelles s'adressent les Pastorales et les Epîtres catholiques. Plus tard la persécution posera la question des « lapsi », la définition de la doctrine conciliaire entraînera ses chaînes d'anathèmes, la Réforme veillera à la doctrine comme aux mœurs, les Eglises de mission affronteront des pro-problèmes inhérents à la polygamie et à la pénétration de la magie dans les actes les plus courants de la vie, enfin la « Bekennende Kirche » se dresse contre le racisme nazi.

Quelle est la situation aujourd'hui parmi nous ? Notons d'abord que, à l'opposé de l'Eglise primitive face au paganisme, et des Eglises de mission qui retrouvent des situations proches du N.T., nous ne sommes pas dans un contraste du noir au blanc entre vie du monde et vie de l'Eglise. Des siècles de christianisation ont fait pénétrer dans les mœurs et dans les lois civiles les principaux thèmes de la Loi de Christ. La morale bourgeoise se prétend chrétienne, et le XIXe siècle a vécu dans cette confusion. Dans la mesure où le XXe siècle prend l'allure d'un siècle de postchrétienté, la division éclate à nouveau et une société aux mœurs déchristianisées se constitue en marge de l'Eglise.

Cependant (et dans notre pays plus qu'à l'étranger) la christianisation porte encore suffisamment ses fruits pour que le minimum qu'une discipline doit requérir des membres de l'Eglise, s'ils veulent avoir droit à ce titre, reste très élevé, plus élevé certainement, quant au comportement moral, qu'au Ier siècle.

Mais surtout, si les codes moraux du monde et de l'Eglise ont pu sembler se rejoindre, le fossé restait entier quant aux moyens de pratiquer cette morale. C'est dans le domaine de la foi qu'une discipline eût été urgente, contre la sécularisation des derniers siècles [1]. Nous le ressentons dans nos entretiens préparatoires au mariage ou au baptême : la volonté de vivre chrétiennement est le plus souvent évidente, mais dans une grande méconnaissance de la source de cette vie : la communion au Christ.

De siècle en siècle, l'action disciplinaire de l'Eglise doit faire face à des situations nouvelles; comme l'ensemble de la structure de l'Eglise, elle comportera donc un certain aspect d'opportunité, une adaptation aux dernières « tactiques du Diable ». Mais elle tiendra aussi fidèlement un certain nombre de constantes, car il y a là des terrains d'élection de l'offensive satanique.

Dans 1 Cor. 5. 11, Paul recommande une vigilance particulière à l'égard des impudiques, cupides, idolâtres, diffamateurs, ivrognes, rapaces; d'autres catalogues de péchés s'arrêtent également

[1] Le *Syllabus* (1864, puis 1907) marque l'effort romain de discipline face à cette sécularisation, sur le plan idéologique, social et ecclésiastique.

— aux péchés qui ont un caractère d'idolâtrie : culte de l'argent, du ventre, etc...; les idoles demeurent ou changent, l'Eglise doit sans cesse démasquer leurs nouveaux avatars;

— aux péchés d'ordre sexuel, particulièrement graves parce que la vie sexuelle est un signe de l'union du Christ et de l'Eglise;

— aux péchés qui brisent l'unité fraternelle à l'échelon de la petite communauté comme à l'échelon de l'Eglise universelle.

Secondement, il faut se souvenir que le N.T. a une perspective totalisante du salut. Foi et conduite n'y sont jamais dissociées. La discipline s'exerce aussi dans cette perspective d'unité de la vie en Christ, et elle portera une attention simultanée aux mœurs et à la doctrine. D'ailleurs, quand les actes donnent matière à discipline, c'est que l'attitude interne en face du Christ n'est plus juste.

Troisièmement, puisque c'est la vie de la communauté qu'il s'agit de protéger, la discipline sera aussi attentive aux risques collectifs qu'aux errements individuels. Trop souvent l'ambiance ecclésiastique se montre rigoriste sur les questions de conduite privée, alors qu'elle a les yeux fermés sur de graves contaminations idéologiques qui menacent l'Eglise dans sa masse. Sur ce point, l'Eglise romaine peut nous donner des leçons de vigilance.

THÈSE 7 : *La discipline visant à protéger l'Eglise de la contagion du monde, son application s'adaptera de siècle en siècle et de lieu en lieu aux tentations variées que le monde présente à l'Eglise. Mais elle restera toujours vigilante sur la totalité de la vie chrétienne, mœurs et doctrine, privée et collective.*

* * *

Plus que la matière du péché c'est l'*attitude du pécheur* qui donne occasion à la discipline de s'exercer.

Notons d'abord qu'il s'agit toujours du chrétien, de celui qui « prend le nom de frère » (1 Cor. 5. 11). Son baptême lui a conféré, dans l'union à la mort et à la résurrection de Christ, une sainteté réelle (et très évidente pratiquement au Ier siècle, par le changement radical de vie). En est-il devenu infaillible ? Non. Sur le chemin de la sanctification, des tentations se présentent, auxquelles il succombe. Ses fautes n'altèrent cependant pas sa volonté de rester dans la direction choisie. La cène vient confirmer qu'il demeure dans l'alliance sanctifiante, avec pardon des péchés, et renouvellement des forces de l'homme nouveau [1].

Mais à côté de cette forme pour ainsi dire usuelle du péché dans l'Eglise, péché qui peut être pardonné, le N.T. connaît un péché « qui ne peut pas être pardonné » [2].

[1] Jean 13. 8-10 montre de façon imagée que la Cène (= lavement des pieds) n'a pas besoin de reprendre à zéro la purification initiale du baptême (= bain), mais qu'elle est suffisante pour effacer la poussière du chemin, soit les souillures que l'Eglise contracte en marchant dans le monde. Cf. BOHREN, *op. cit.*, p. 67 s, d'après CULLMANN.

[2] Pour plus de détails sur cette distinction entre les deux catégories de péchés, voir la belle démonstration de BOHREN, *op. cit.*, p. 63-80.

Pendant la vie terrestre de Jésus, ce péché « contre le Saint-Esprit » (Mc. 3. 28 s; Mat. 12. 31 s; Luc 12. 10) était le fait des pharisiens et de ceux qui niaient la messianité du Christ après en avoir vu les signes. Mais Luc 12. 10 montre qu'un tel péché pourra aussi devenir le fait du disciple dans l'Eglise.

C'est l'Epître aux Hébreux (6. 4-6; 10. 26-31; 12. 16-17; cf. 2 Pierre 2. 20-22; 1 Jean 5. 16) qui caractérise surtout la forme ecclésiale de ce péché :

a) il est volontaire (cf. Nb. 15. 23-31);

b) il est accompli par quelqu'un qui a eu une pleine connaissance du salut, et constitue donc un retour délibéré à l'état de non-sanctification qui précédait le baptême;

c) il est par là même un mépris manifeste de l'œuvre sanctifiante de Dieu : celui qui le commet aura « foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour vil le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié, et outragé l'Esprit de la grâce » (Hbr. 10. 29).

Cette distinction entre les deux formes du péché étant bibliquement établie, comment interviendra la discipline ?

1. Face à la forme usuelle du péché, involontaire, elle veillera à ce qu'il soit fait usage des moyens de purification, soit de la parole d'absolution et de la cène, et qu'il en soit fait usage dans les dispositions voulues de repentance.

2. En exigeant la repentance, l'action disciplinaire fera peut-être ressortir le caractère volontaire, délibéré, de telle ou telle attitude coupable. Ces avertissements successifs et gradués (Mat. 18. 15-17) seront reçus ou non. S'ils ne le sont pas, l'opiniâtreté du pécheur (sa « contumacia » dans la terminologie romaine) prendra la tournure d'un défi au Christ, et donc d'une rupture voulue de l'alliance baptismale. C'est là le péché qui ne peut pas être pardonné. Constatant cette rupture, l'Eglise ne peut plus qu'une chose pour le pécheur : lui proclamer solennellement qu'il s'expose à la mort. Ce n'est pas elle qui a jugé, mais devant elle, comme jadis devant le Christ, celui qui refuse le salut s'est jugé. Lui notifier la gravité de son cas pourra peut-être encore tourner à son salut (cf. 1 Cor. 5. 5 et 1 Ti. 1. 18-20).

Nous voyons donc que si la discipline peut, en dernier ressort, aboutir à une exclusion, son exercice normal vise bien plus à ramener dans l'alliance. Nous préciserons encore sa portée médicinale et pédagogique tout à l'heure.

THÈSE 8 : *Après la purification radicale du baptême, la sainte cène suffit à écarter le péché de l'Eglise repentante. La discipline intervient pour provoquer la repentance et ramener dans l'alliance sanctifiante. Si ses avertissements ne sont pas reçus, cette attitude délibérée de refus de l'Esprit sanctifiant mène à une mort, que l'Eglise constate solennellement, comme ultime avertissement.*

4. LE BUT DE LA DISCIPLINE

Romains et réformés, quand ils parlent de la discipline, s'entendent sur son caractère « médicinal », curatif plutôt que punitif. Tel est bien le but de la sévérité proposée à Tite (1. 13) : « ἔλεγχε αὐτοὺς ἀποτόμως, ἵνα ὑγιαίνωσιν

ἐν τῇ πίστει. » La discipline est une mesure « d'hygiène » pour la santé de l'Eglise et de ses membres, tantôt prophylactique, tantôt thérapeutique. Jusque dans ses dispositions les plus sévères, telles que la remise à Satan, elle garde une arrière-pensée curative : « afin que l'esprit soit sauvé » (1 Cor. 5. 5), « afin qu'ils apprennent à ne plus blasphémer » (1 Ti. 1. 20).

Il faut cependant faire attention de ne pas souligner ce caractère médicinal pour excuser en quelque sorte la discipline, par honte de ses sévérités. Nous l'avons vu, la discipline est un pouvoir du Seigneur sur son Eglise. Le Christ l'exerce, comme toute son action, premièrement en vue du salut : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui » (Jn. 3. 17). Mais justement parce que Christ a cette passion de sauver, il ne tolérera pas que son Eglise compromette son action salvatrice en s'y dérobant en quelques-uns de ses membres. Nous sommes donc conduits à voir que l'intention médicinale et salvatrice de la discipline vaut non seulement quant au fidèle tombé, mais aussi quant à l'Eglise entière, qui doit être purifiée en vue de sa mission, et enfin quant au monde, qui doit recevoir de l'Eglise une attestation non équivoque de la puissance sanctifiante de Christ.

Avec Ebeling[1], nous affirmerons donc :

THÈSE 9 : *L'exercice de la discipline doit tendre simultanément vers trois buts :*
a) *défendre l'honneur du Christ devant le monde;*
b) *édifier l'Eglise, en écartant les scandales;*
c) *ramener le pécheur au salut.*
La discipline est faussée dès qu'elle perd de vue l'un de ses buts, et une discipline partielle prend l'allure d'une injustice.

Cette thèse appelle les développements suivants :

a) L'honneur du Christ devant le monde est entre les mains de l'Eglise, car Christ l'a voulu ainsi. On pourrait alléguer ici les nombreux textes johanniques sur le schéma « comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie », aussi bien que 2 Cor. 5. 20 : « Nous faisons fonctions d'ambassadeurs pour Christ, car Dieu nous a confié le ministère de la réconciliation » et les conséquences que l'apôtre en tire pour son propre comportement (6. 3 ss). « Noblesse oblige » sera l'un des motifs de l'action disciplinaire, qui veillera à ce que l'Eglise soit maintenue à la hauteur de sa fonction devant le monde.

A ce propos, il convient de noter que les exigences de la discipline doivent se tenir dans une certaine proportion avec l'honneur qu'une Eglise donnée rend effectivement à son Seigneur par la qualité moyenne de la vie de ses membres. Si la discipline prétendait conduire l'Eglise à l'absolu chrétien, elle deviendrait aussitôt lettre morte.

b) Le second but de la discipline étant la protection de la pureté interne de l'Eglise, il semble que l'aboutissement le plus fréquent des mesures disciplinaires doit être l'excommunication, qui supprime le problème par l'élimination du membre taré. Telle fut bien la pratique la plus usuelle en des

[1] *Op. cit.*, p. 32.

temps d'omnipotence ecclésiastique. Mais au siècle apostolique, l'Eglise avait une vision autrement équilibrée de la question et ne se protégeait pas elle-même sans penser au salut du membre pécheur.

On est obligé de se demander si l'excommunication au sens d'exclusion de la table sainte était pratiquée par les communautés du premier siècle. Certes le N.T. souligne le danger d'une participation indigne au repas du Seigneur (1 Cor. 11. 27-34). Mais il ne mentionne nulle part explicitement une procédure d'exclusion de la table sainte; il parlera plutôt de la rupture des relations (1 Cor. 5. 11; Tite 3. 10; 2 Th. 3. 14; cf. Mat. 18. 17 : « qu'il soit pour toi comme le païen et le péager », ce qui était la formule synagogale de l'exclusion). Si bien que F. Godet [1] peut interpréter dans son commentaire à 1 Cor. 5 l'interdiction de « manger avec » les pécheurs scandaleux dans le sens non de la sainte cène mais des repas privés, en disant : « Je suis responsable de ceux que j'admets à ma table privée, mais non de ceux qui viennent à la table du Seigneur. »

Pour nous, il nous semblerait plutôt que, dans la continuité de vie en Christ que l'Eglise primitive établit entre le domaine que nous appelons aujourd'hui « privé » et le domaine dit « religieux », une exclusion des relations fraternelles devait aussi conduire à une exclusion de la table, même si celle-ci n'était pas formellement notifiée. Il s'agissait peut-être là plutôt d'une pression d'ordre pneumatique, exercée par les prières et l'attitude d'humiliation de la communauté.

c) Le troisième but de la discipline est la sanctification de l'individu. En ce sens elle est cure d'âme, cure d'âme élargie jusqu'à l'intervention de la communauté, comme le comprenait Bucer, qui parle de la discipline dans un traité intitulé *De vera cura animarum*.

Il y a beaucoup de pédagogie spirituelle dans les degrés prévus pour la répréhension : en privé d'abord, puis à quelques-uns, enfin devant l'Eglise (Mat. 18. 15-17) : toutes précautions sont prises pour ne pas acculer le frère défaillant à l'endurcissement. 2 Th. 3. 15 précise encore que, même après la rupture des relations, le coupable doit encore être « averti comme un frère ».

Toute discipline, après avoir produit une honte salutaire, doit donc laisser ouvert un chemin de réconciliation. On voit un tel cas à Corinthe (2 Cor. 2. 5-11, sans que nous osions affirmer qu'il s'agit là de l'incestueux de 1 Cor. 5).

Nous pouvons ici noter que la discipline prendra un tour fâcheux de provocation à l'endurcissement dans les Eglises qui ne connaissent aucune voie de « retour en grâce »; aux avertissements prononcés dans la vie communautaire doit correspondre un processus de pardon et de réintégration communautaire lui aussi. Nous pensons donc que l'exercice d'une discipline postule la mise en application pratique, par la confession et l'absolution individuelles, du pouvoir des clefs sous son aspect positif.

[1] Cité par P. Bonnard, *op. cit.*, p. 130, n. 1. Pour la discussion de ce problème, voir aussi Bohren, *op. cit.*, p. 97 à 114. Bohren marque le parallélisme entre certaines données du N.T. et les deux degrés de l'exclusion dans les communautés synagogales.

d) Après ces remarques sur les trois aspects missionnaire, ecclésiastique et individuel de l'application de la discipline, il convient de souligner encore leur complète interdépendance. Trop souvent la « charité » envers les individus conduirait à affaiblir la position de l'Eglise en face du monde et dans sa vie interne. C'est ce qu'ont compris les évêques des premiers siècles, quand ils soumettaient à un contrôle rigoureux la deuxième repentance des « lapsi », que les confesseurs de la foi se donnaient le droit de réintégrer à bon compte. Inversement une discipline qui préserve l'Eglise sans égard au salut des individus n'est pas du Christ. Enfin l'Eglise pourrait se permettre une plus grande douceur dans l'usage de la discipline si elle ne vivait pas dans le vis-à-vis exigeant du monde !

Ces considérations peuvent nous être utiles dans nos divers essais de restauration d'une discipline ecclésiastique. Ebeling [1] signale d'une façon fort pertinente ce que des mesures partielles de discipline ont de vexatoire et d'injuste. Car elles procèdent trop souvent du désir — légitime en soi — de préserver la dignité de l'Eglise, principalement dans la célébration des actes ecclésiastiques, sans que pourtant l'ensemble de la vie de l'Eglise respire cette vigilance continuelle vis-à-vis du péché et de l'hérésie qui caractérisait la communauté primitive.

Ceci dit non pour décourager les pasteurs et les paroisses qui s'efforcent de rendre leur dignité au baptême ou à la bénédiction nuptiale en les faisant précéder d'un sérieux entretien, où sont vérifiées les dispositions spirituelles des parents ou des fiancés, ou ceux encore qui attestent la force du mariage religieux par le refus de remarier les divorcés. Il s'agit bien plutôt d'insérer ces quelques mesures dans un contexte disciplinaire plus vaste, qui rendra à l'Eglise d'abord, puis au monde plus ou moins christianisé qui l'entoure, le sens de l'autorité du Seigneur sur son peuple. Notre dernier chapitre abordera le problème de cette restauration générale de la discipline.

La question de l'équilibre entre les fins proprement ecclésiastiques et les fins médicinales et individuelles de la discipline revêt un dernier aspect qu'Ebeling [2] a fort bien mis en lumière.

La discipline peut procéder de deux points de vue différents quant à la sainteté de l'Eglise.

Du point de vue romain, la sainteté de l'Eglise réside dans des institutions objectives. Autour du noyau de la vie sacramentelle, juridiquement valide, l'Eglise peut rassembler la population en masse. La discipline se bornera à contrôler d'une manière assez formelle la participation de chaque individu

[1] *Op. cit.*, p. 5 et 32; il marque combien la discipline se discrédite elle-même quand l'Eglise n'intervient que dans quelques cas sur lesquels pèse aussi une réprobation purement sociale (p. ex. : refus de sépulture aux suicidés). D'autre part, Max Thurian, dans *Mariage et célibat* (Neuchâtel 1955), p. 29, souligne qu'une discipline excluant le remariage des divorcés devrait au moins être précédée d'une discipline du premier mariage. A ce sujet, on peut relever que les pasteurs vaudois qui se sont engagés à refuser tous les remariages de divorcés le font moins dans une intention disciplinaire que dans une intention prophétique. Ils veulent attester l'indissolubilité du mariage chrétien, mais ne prétendent pas imposer à toute l'Eglise leur décision, justement parce que cet élément de discipline serait en porte-à-faux au sein d'une Eglise qui n'en connaît pas d'autre.

[2] *Op. cit.*, p. 9 s.

au minimum requis de l'institution sanctifiante (par ex. « faire ses Pâques »).

Du point de vue piétiste au contraire l'Eglise n'a pas d'autre sainteté que le niveau moral subjectif de chacun de ses membres. La discipline consistera alors à trier les membres du troupeau selon des critères de foi et de conduite difficiles à définir sans légalisme.

Entre ces deux types extrêmes, où situer la discipline catholique-évangélique ? Dans une délicate synthèse qui, sous la direction du Saint-Esprit, s'efforcera avec une égale attention de maintenir l'Eglise dans sa puissance de porteuse des grâces du Christ et de ne laisser perdre aucun de ceux que le Père a donnés au Fils.

5. Les conditions nécessaires a la restauration d'une discipline

La discipline exprime, nous l'avons dit, une vitalité générale de l'organisme ecclésiastique. Elle accomplit la fonction antimicrobienne des globules blancs dans un corps sain. La possibilité de sa restauration dépendra donc de l'état général de l'Eglise, et il serait tout à fait vain de prétendre susciter « ex nihilo » une discipline par la promulgation d'un règlement disciplinaire de 12 ou 200 articles !

Les textes, si bien faits soient-ils, demeurent lettre morte s'ils n'expriment pas une réalité de la vie de l'Eglise [1]. C'est donc d'un renouveau général de la vie de l'Eglise que nous devons attendre — au milieu de bien d'autres fruits — la restauration de la discipline.

Historiquement, chaque fois que l'Eglise a pris un nouvel essor sous l'impulsion de l'Esprit, la discipline a simultanément repris vigueur : l'expansion chrétienne au premier siècle, le défi jeté à l'Eglise par la crise montaniste, la Réforme, les réveils du début du XIXe siècle, la création de jeunes Eglises par les missions, le combat de l'Eglise confessante en Allemagne sont quelques-uns de ces moments où l'Eglise, reprenant conscience de la puissance du Seigneur en son sein, a en même temps retrouvé les exigences du Seigneur envers elle, dans la juste ambiance de vigilance définie plus haut.

En de tels moments, la discipline n'apparaît plus comme une juridiction péniblement maintenue, mais comme la fonction de défense et d'autocritique de l'organisme ecclésiastique revivifié.

Thèse 10 : *Toute tentative d'instituer une discipline par des règlements est vaine, si elle n'exprime pas une action profonde de l'Esprit, qui ait rendu à l'Eglise son ambiance primitive de discipline.*

* * *

[1] L'Eglise réformée de France l'a bien compris, puisque dans ses ordonnances ecclésiastiques publiées en 1947 par F. Méjan, sous le titre de *Discipline*, elle laisse justement en blanc le titre VII : « Mesures disciplinaires et litiges » (concernant les pasteurs). Peut-être que la ferme direction de certains présidents de régions créera les mœurs ecclésiastiques qui permettront une fois de rédiger ces articles !

Peut-on préciser davantage les conditions dans lesquelles l'Eglise doit vivre pour qu'une discipline puisse s'y instaurer, non comme un corps étranger ou une survivance périmée, mais comme une fonction normale de l'organisme ecclésiastique ?

J.-J. von Allmen [1] se demande pourquoi, dès le temps d'Ostervald, la discipline, encore admise en principe, devint cependant caduque. Il attribue très justement la décadence de la discipline à la disparition des éléments ecclésiastiques fondamentaux qu'elle présuppose : l'Ecriture n'est plus acceptée comme autorité indiscutée; la cène n'est plus qu'un acte d'édification individuelle, et non le sacrement constitutif de l'Eglise, dont on peut se réclamer ou être exclu; il n'y a plus ni confession de foi, ni ordonnances ecclésiastiques en vigueur; les ministres n'ont plus légitimement le pouvoir d'exercer cette discipline, que les fidèles, dans leur individualisme, n'accepteraient d'ailleurs pas.

Elargissant et actualisant l'énumération de ces conditions, nous pouvons en donner la liste suivante, qui correspond à nos desiderata ecclésiastiques généraux, tout en étant point par point postulée par la présente étude sur la discipline : convergence qui nous stimulera pour prier afin que l'Esprit accorde à l'Eglise ces éléments vitaux !

Cette liste fera le contenu de notre

THÈSE 11 : *Nous devons prier pour que l'Esprit suscite dans nos Eglises les conditions générales nécessaires à une vie dans la discipline, soit :*

a) *revalorisation de l'Eglise comme corps de Christ;*
b) *prise de conscience de sa séparation d'avec le monde;*
c) *acceptation de sa vocation missionnaire;*
d) *solidarité communautaire;*
e) *autorité du ministère;*
f) *engagement du fidèle devant la Parole et les sacrements;*
g) *aménagement d'une voie de repentance et de retour vers la communion sanctifiante (confession et absolution).*

* * *

Si nous prions à ce sujet, nous ne sommes pas, bien au contraire, dispensés de travailler à l'instauration de formes ecclésiastiques permettant une réalisation de ces données nécessaires, et, par là même, la restauration normale de la discipline dans l'Eglise.

Nous nous heurtons ici à une question qui n'a cessé de nous harceler tout au long de notre recherche : une telle vision de l'Eglise et de sa discipline n'est-elle pas en contradiction avec le multitudinisme de nos Eglises nationales ?

Le XIXe siècle avait tendance à le penser, et a généralement rejeté la

[1] In *L'Eglise et ses fonctions d'après J.-F. Ostervald.*

discipline des Eglises de masse [1], ce qui en a fait l'apanage des Eglises libres et des sectes.

Nous ne sommes pas non plus sans voir que dans la mentalité présente de notre population, tout ce qui porte l'accent de la discipline soulève une forte opposition — voir l'impopularité des pasteurs, dès qu'ils exigent un minimum de sérieux et de convictions chrétiennes de la part de ceux qui requièrent les actes ecclésiastiques !

Mais ce multitudinisme de droit, dans lequel l'Eglise prend figure de service public préposé aux questions religieuses et familiales, est dépassé en fait. Un peu partout se constitue, au cœur des paroisses, un certain noyau caractérisé extérieurement par la participation fidèle au culte et à la cène. En face de cette minorité de « ceux qui vont à l'église » et qui constituent, volens nolens, l'Eglise de Jésus-Christ en un lieu donné, le restant de la population prend figure de « monde ». Mais c'est un monde christianisé, baptisé, confirmé, et qui proclame que sa conduite morale se tient à la hauteur des exigences chrétiennes, autant et même mieux que celle des fidèles ! Nous sommes donc dans une situation ambiguë, où le monde revendique le titre d'Eglise. Cette ambiguïté est la négation de la présupposition fondamentale de la discipline ecclésiastique : une nette séparation peut se marquer entre l'Eglise et le monde.

Une telle situation n'est certes pas néo-testamentaire. Elle est un donné historique irréductible à l'ecclésiologie biblique, mais dans lequel il faut bien travailler. Comment orienter son travail ?

Notre vision de l'Eglise sous la discipline ne nous semble pas exiger un rejet à priori du multitudinisme, mais son interprétation dans le sens d'une ecclésiologie où le Seigneur reprend sa place souveraine. Jusqu'ici, multitudinisme s'est trop souvent traduit par : « Tout le monde a des droits sur l'Eglise ». Nous proposons de lire en sens inverse : « Le Seigneur a des droits sur tous ceux qui ont été baptisés en son nom. »

L'exercice des droits du Seigneur sur toute son Eglise, si anormalement constituée qu'elle soit actuellement, entraîne une discipline. Mais cette discipline pourra-t-elle recevoir le moindre début d'application sans qu'aussitôt le multitudinisme vole en éclats ? Il est certain que l'application d'une discipline, même rudimentaire, dans les circonstances ecclésiastiques actuelles, peut comporter de grands risques de partage de l'Eglise entre ceux qui acceptent et ceux qui rejettent cette discipline [2]. Mais nous avons vu également que cette restauration de la discipline ne peut s'envisager que dans le cadre d'un renouveau ecclésiastique qui, de bien d'autres façons encore, mettrait en question les structures actuelles de l'Eglise.

Comment, en vue de ce renouvellement général de l'Eglise — qui est peut-être en marche aujourd'hui plus que nous ne le supposons, et le fait

[1] La loi ecclésiastique vaudoise de 1863 se borne à dire : « L'Eglise n'exerce la discipline sur ses membres que par voie de persuasion », et toute mention de discipline est abandonnée dans la loi actuelle. D'autre part, au cours du XIXe, l'Eglise romaine, qui tient ses fidèles sous discipline, entrera avec l'Etat dans les conflits qui aboutissent à la séparation.

[2] Cf. Ebeling, *op. cit.*, p. 33 ss. — Ce paragraphe est cité in-extenso aux dernières lignes de notre étude.

que nous nous posions la question de la discipline en est un indice — comment donc préparer nos Eglises à retrouver une authentique ambiance disciplinaire ?

Une expérience contemporaine de restauration disciplinaire s'est poursuivie dans l'Eglise confessante allemande, dans les tragiques circonstances de la résistance à l'idéologie hitlérienne. C'est l'intérêt particulier de la publication, souvent citée, d'Ebeling, de se référer aux circonstances vécues alors. Adhérer à l'Eglise confessante (qui se superposait, sans s'en séparer, aux paroisses officielles), c'était renouveler l'engagement de sa confirmation, en acceptant du même coup d'être soumis à la discipline si l'on ne restait pas dans la fidélité promise. Etaient excommuniés par l'Eglise confessante ceux qui souscrivaient aux hérésies nazies; même des hauts fonctionnaires de l'administration ecclésiastique le furent. Cependant, malgré cette base de départ, l'Eglise confessante s'est révélée incapable de maintenir une discipline générale de la vie chrétienne chez ses membres. Ebeling donne les raisons de cet échec : l'effort s'est porté trop uniquement sur la résistance à une direction d'Eglise hérétique; le corps pastoral est resté indiscipliné comme auparavant; les exigences entrevues théologiquement n'ont pas été portées dans la pratique; on a, aussi bien que dans l'Eglise officielle, accepté que des membres « confessants » se tiennent à l'écart de la prédication et des sacrements.

Mais Ebeling trace aussi une ligne positive de restauration de la discipline; nous le traduisons [1] :

« *a*) La discipline ecclésiastique ne peut être exercée que là où une communauté se soumet volontairement à la discipline. C'est donc une tâche urgente de rassembler, par la prédication et la cure d'âme, des communautés d'engagés (Verpflichtungsgemeinschaften), dans lesquelles pourra commencer l'application d'une discipline évangélique. Le contenu d'un tel engagement serait : participation régulière au culte et à la cène, confession privée régulière. Le travail des cercles d'étude biblique pourrait fournir un point de départ à de telles communautés d'engagés.

» *b*) A côté de ces communautés sur le plan de la paroisse, il devrait s'en constituer d'analogues parmi les ministres de la Parole, en vue d'une discipline fraternelle commune dans l'obéissance à la Parole, d'une discipline de pensée et de recherche théologique, d'une discipline de prière commune, d'une discipline de confession réciproque et d'une discipline de visites réciproques.

» *c*) De ces communautés d'engagés naîtrait une unité de convictions et de volonté qui conduira à des décisions communes dans les questions particulièrement brûlantes. Une première mesure sera le refus du baptême des enfants, de la confirmation, et du mariage religieux, dans tous les cas où ces actes, à la lumière des certitudes acquises, ne seraient que de simples désobéissances envers le Christ. De tels refus auraient la portée de signes. »

[1] *Op. cit.*, p. 33.

Nous souscrivons à ces propositions par notre

THÈSE 12 : *L'instauration d'une discipline correspond au passage d'un faux multitudinisme (tout le monde a des droits sur l'Eglise) à un vrai multitudinisme (le Seigneur a des droits sur tous ceux qui ont été baptisés en son nom). On peut envisager la restauration d'une discipline dans nos Eglises nationales par le rassemblement de communautés qui se soumettraient volontairement à une discipline, soit parmi les pasteurs, soit dans les paroisses.*

Nous n'avons eu connaissance du travail d'Ebeling que vers la fin de nos recherches. Et nous avons été d'autant plus encouragés de trouver sous sa plume les conclusions mêmes vers lesquelles nous menait toute notre étude, comme aussi une approbation aux efforts pratiques de notre communauté d'Eglise et Liturgie dans le sens du contrôle fraternel.

Et nous ne pouvons mieux terminer qu'en citant encore ce paragraphe, par lequel il nous avertit du sérieux de la question de la discipline : [1]

« Le moment va venir, où ces choses feront dans notre Eglise l'objet d'un combat qui aura le sérieux des décisions dernières. Cela pourrait être parce que l'Eglise exclura elle-même ceux qui s'engageront dans la pratique de la discipline, et exercera ainsi une discipline illégitime pour empêcher la vraie discipline. Cela pourrait être aussi parce que nous serions conduits à placer l'Eglise dans son ensemble devant des décisions contraignantes et auxquelles nous devrions bien de notre côté aussi donner toutes les suites qu'elles exigent. Mais nous devons aussi nous tenir prêts pour l'éventualité peut-être fort proche, où Dieu, en abattant l'Eglise du dehors, et en la réveillant du dedans, frayerait la voie à un ordre ecclésiastique conforme à l'Ecriture. Alors, il sera décisif qu'il y ait là des pasteurs et des communautés qui attestent ce que l'Ecriture atteste, et qui veulent ce que Christ veut. »

GASTON RAY

RÉPONS ET ACCLAMATIONS LITURGIQUES

Les lignes suivantes n'ayant pu trouver place dans le *Traité de liturgique* que j'ai signé récemment aux Editions Delachaux et Niestlé, il m'a paru utile de les publier ici. Elles compléteront les chapitres 7 et 8, qui traitent de la prière liturgique et communautaire. On trouvera donc ici l'énumération des divers répons de la communauté, l'analyse de leur caractère propre et de leur place normale dans le service divin.

1. *Kyrie eleison* (Seigneur, aie pitié)

Cette imploration en langue grecque, résultat d'une convergence entre une prière typiquement biblique et une invocation du paganisme hellénistique au dieu-Soleil, a passé telle quelle, sans être traduite, dans l'Eglise latine

[1] *Op. cit.*, p. 33 s; le texte est de 1946.

d'Occident dès le deuxième siècle. Les luthériens l'ont conservée en grec, eux aussi, et l'emploient avec la même aisance que nous, réformés, mettons à user de vocables hébreux comme Amen, Alléluia, Hosannah. Le *Kyrie eleison*, dans la liturgie luthérienne, est normalement dit ou chanté à l'autel par l'officiant, auquel la communauté répond en langue populaire (Herr, erbarme dich). Le *Kyrie* est originellement christologique. L'arrangement tardif (VI-VIIe siècle) de la messe romaine (*Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison*) l'a fait entrer dans un cadre trinitaire qui n'est pas dans l'inspiration et la compréhension primitive du *Kyrie*; au reste l'Eglise orientale ne connaît pas cette transposition (cf. N° 91 du *Psautier romand*).

Le *Kyrie* est fondamentalement lié à l'intercession. C'est la Réforme qui l'a dérivé vers l'humiliation du repentir, en liaison avec la Confession des péchés (cf. *Traité de liturgique*, p. 150). Non sans bonnes raisons, c'est l'usage auquel nous le réservons normalement maintenant dans l'Eglise réformée, en l'explicitant quelque peu, puisqu'il faut préciser : aie pitié *de nous*. Pour la supplication de l'intercession, nous disposons du *Kyrie* tel quel (Seigneur, aie pitié) et de répons qui en sont des diversifications : παρασχοῦ κύριε, *Exaudi nos Domine* ou *Te rogamus audi nos* (Exauce-nous, Seigneur; Seigneur, entends-nous) ou *Libera nos Domine* (Délivre-nous, Seigneur). Ces répons sont littéralement bibliques et ont fait partie de la liturgie dès les origines de l'Eglise.

2. *Gloria Patri*, ou *Petite doxologie*

On désigne ainsi la doxologie trinitaire en usage à tout le moins dès le IIe siècle. La forme grecque, donc orientale, qui est la plus ancienne, est : Δόξα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit, maintenant, et toujours et aux siècles des siècles). La formule occidentale latine, passée en langue populaire dans les Eglises de la Réforme, est plus récente : *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, sicut erat in principio, et nunc et semper et in saecula saeculorum.* Ostervald, dans la liturgie neuchâteloise, en a donné une traduction française où l'élégance et le rythme s'allient à la précision : Gloire soit au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, comme il était au commencement, comme il est maintenant, et comme il sera éternellement.

Primitivement, la doxologie trinitaire exprimait, en quelque manière, la prééminence du Père, Principe suprême de la Divinité. La plus ancienne forme que nous connaissions, attestée dans les *Actes du Martyre de Polycarpe* qu'on date de 155, est : « Au Père, avec le Fils et le Saint-Esprit, gloire maintenant et dans les siècles à venir. » D'après Justin, on donne « gloire au Père par le Fils et par le Saint-Esprit » (*1re Apologie*, 65. 3 et 67. 2). Selon Clément d'Alexandrie et Hippolyte de Rome (IIIe siècle), on glorifie « le Père et le Fils avec le Saint-Esprit ». Origène pose en principe qu'on doit « louer le Père par le Fils dans le Saint-Esprit ».

Ces doxologies nuancées sont malheureusement devenues suspectes d'hérésie, ou du moins jugées équivoques, quand l'arianisme les eut exploitées à son profit. Aussi l'Eglise s'est-elle arrêtée en fin de compte à la formule plus sommaire et plus massive indiquée dans l'institution baptismale de Matth. 28. 19, et qui caractérisait déjà la doxologie trinitaire dans la chrétienté syriaque. Pour souligner l'éternité du Fils contre les négations ariennes, on ajouta en Occident l'incise : *Sicut erat in principio*, c'est-à-dire « comme il (le Fils) était dès le commencement ». Le synode de Vaison en 529 officialisa et généralisa cet usage, qui est resté spécifiquement occidental. La pointe

christologique du *sicut erat* s'est bien estompée; pratiquement aujourd'hui le *Gloria Patri* est dit ou chanté comme une doxologie à la Trinité éternelle.

L'ancienne Eglise s'est donc arrêtée à une formule « égalitaire » de la doxologie trinitaire, au détriment des formules anténicéennes plus nuancées, susceptibles d'interprétation subordinatienne. Elle est néanmoins demeurée fermement attachée au principe de la prière liturgique adressée au Père par le Fils, notamment en ce qui concerne la prière eucharistique. Les synodes d'Hippone (393) et de Carthage (397) ont décrété : *Nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet*; *et cum altari assistitur semper ad Patrem dirigatur oratio.* Ainsi, même si la doxologie trinitaire acclame le Père *et* le Fils *et* le Saint-Esprit, la prière liturgique s'adresse en règle générale au Père seul, *par* la médiation du Fils, *dans* la puissance de l'Esprit.

Le *Gloria Patri* trouve sa place propre à la fin des psaumes, qu'il « christianise » en quelque sorte. Le psaume d'introït du service dominical et les psaumes de l'Office divin sont conclus par cette « petite doxologie ». On pourra à la rigueur la chanter en conclusion de la prière d'adoration et d'action de grâces d'un service de la Parole sans célébration eucharistique; on évitera de l'utiliser comme répons d'une lecture biblique. Le *Gloria Patri* est omis dans la liturgie de la Semaine sainte, en signe de tristesse. Il éclate de nouveau, triomphal, au cours du service de la nuit pascale.

3. *Gloria in excelsis* (Luc 2. 14)

Ce *Gloria* biblique ne doit pas être confondu avec le précédent. On s'étonne qu'il ne figure tel quel, dans sa simplicité biblique, que dans la liturgie eucharistique des *Constitutions apostoliques*, qui reflète approximativement l'usage d'Antioche au IVe siècle : on l'y trouve parmi les acclamations finales immédiatement avant l'acte de communier. Ce cas excepté, le *Gloria in excelsis*, tant dans l'office divin oriental que dans la messe romaine, est toujours accompagné de sa longue paraphrase : Nous te louons, nous te bénissons... etc., qui lui vaut le nom de *grande doxologie*, et qui en fait un hymne ou cantique complet. Dans notre culte réformé, le *Gloria in excelsis* simple a sa place tout indiquée comme acclamation de reconnaissance après les paroles de grâce et l'absolution : on rend gloire à Dieu pour sa bienveillance envers les hommes et la paix et l'alliance qu'il a conclues avec nous par son Fils. A Noël, on peut utiliser plus librement le *Gloria in excelsis*, en le chantant par exemple en conclusion de l'Evangile de la Nativité.

4. *Alléluia* (Louez Dieu)

Cette acclamation hébraïque que l'Eglise a reprise de la Synagogue et du Temple sans la traduire, sert de conclusion à un certain nombre de psaumes de l'Ancien Testament : ainsi les psaumes 104, 105, 113 à 117, 135, et les psaumes 146 à 150, qu'on appelle parfois psaumes alléluiatiques. Le quatrième livre des psaumes se termine comme suit : Que tout le peuple dise : *Amen, Alléluia* (Ps. 106. 48). La liturgie céleste de l'Apocalypse lui fait une certaine place, au chap. 19, v. 1, 3, 4, 6. *L'Alléluia* peut être chanté à divers moments du culte, par exemple comme une réponse de la communauté à la Confession de foi, lorsqu'il s'agit d'une formule prononcée par l'officiant seul, ou encore après l'absolution comme une variante du *Gloria in excelsis*. Cependant, la place traditionnelle de l'*Alléluia*, sous forme triple, tant dans la liturgie orientale qu'occidentale, est entre l'épître et l'Evangile. C'est la place qu'il a conser-

vée dans la plupart des liturgies luthériennes; c'est aussi celle que nous pouvons lui donner.

L'Eglise d'Orient chante l'*Alléluia* tous les dimanches de l'année. En Occident, il est d'usage de l'omettre pendant les dimanches de la Passion et la Semaine sainte. Il doit retentir obligatoirement durant tout le temps pascal. Si un *Amen* lui est adjoint, l'*Amen* doit précéder, et jamais suivre l'*Alléluia* (Ps. 106. 48; Ap. 19. 4).

5. *Deo gratias* (Grâces soient rendues à Dieu, ou : Rendons grâces à Dieu)

Ce répons est d'origine paulinienne : χάρις τῷ Θεῷ se lit dans 1 Cor. 15. 57; 2 Cor. 2. 14 et 9. 15. Paradoxalement, il n'a trouvé place que dans la liturgie occidentale, en traduction latine; c'est ainsi qu'on le trouve dans les inscriptions des catacombes romaines. En principe, il peut servir de répons à n'importe quelle péricope biblique. On évitera cependant de le prévoir après l'Evangile, qui possède son répons spécifique. On le chantera normalement après la lecture de l'Ancien Testament, ou après l'épître ou les Actes, s'il n'y a pas eu de péricope d'Ancien Testament. Le *Deo gratias* conclut aussi les capitules de l'Office divin.

6. *Laus tibi Christe* (Louange à toi, ô Christ)

Sous cette forme, ce répons est de rédaction médiévale, semble-t-il. C'est au moyen âge qu'il a pris place après l'Evangile dans la messe latine, d'où il est passé dans les liturgies luthériennes (*Lob sei dir, o Christe*). Mais on peut tracer la filiation de ce répons en le rattachant au *Christo laudes* des inscriptions anténicéennes. C'est la réponse la plus adéquate de l'assemblée à la proclamation de l'Evangile.

7. *Gloria tibi Domine* (Gloire à toi, Seigneur)

A la base de cette acclamation se trouvent les nombreux textes bibliques qui invitent l'homme à *donner gloire* ou *rendre gloire à Dieu* : ainsi Jos. 7. 19; 1 Rois 8. 35; Ps. 115. 1; Es. 42. 12; Luc 17. 18; Apoc. 14. 7; 19. 7. Elle est d'origine orientale (Δόξα σοι κύριε), et s'est répandue au IV[e] siècle dans toutes les Eglises. Dans la liturgie orthodoxe, elle figure avant *et* après l'Evangile : avant, comme réponse à l'annonce de la lecture et acclamation au Seigneur qui vient aux siens dans son Evangile; après, comme réponse à la lecture faite. La liturgie latine ne la prescrit qu'avant la lecture de l'Evangile, le *Laus tibi Christe* servant de conclusion. Dans notre culte réformé, le *Gloria tibi Domine* pourra être employé comme variante du *Laus tibi*, notamment dans les cas où la péricope évangélique ne met pas en scène la personne du Christ (comme Luc 1 et 2, Mc 6. 14-29). Normalement, on le placera après l'épître.

8. *Trisagion*

Ce répons oriental, particulier à la liturgie orthodoxe, ne doit pas être confondu avec le *Sanctus* biblique, dont il sera parlé ci-après. En voici le texte : Ἅγιος ὁ Θεός, Ἅγιος ἰσχυρός, Ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς, c'est-à-dire : *Dieu saint, Dieu saint et fort, Dieu saint et immortel, aie pitié de nous*. Le *Trisagion* date de la première moitié du V[e] siècle; il est mentionné pour la première fois au concile de Chalcédoine, en 451. Il semble bien que dans son acception primitive, cette supplication concernait non les trois personnes de la Trinité,

mais le Christ exalté en sa divinité sainte, toute-puissante et éternelle. L'adjonction *crucifié pour nous*, faite à Antioche dans un sens monophysite, en est un indice précis. Cette interpolation de l'invocation primitive a subsisté jusqu'à aujourd'hui dans la liturgie syrienne jacobite; des adjonctions analogues dans les liturgies copte, abyssine et arménienne le confirment. La transposition que les luthériens ont faite du *Trisagion* témoigne d'une compréhension semblable : Heiliger Herre Gott, heiliger starker Gott, *heiliger barmherziger Heiland*, erbarme dich unser.

La liturgie byzantine omet le *Trisagion* aux fêtes de Noël, Epiphanie, Pâques et Pentecôte. La liturgie romaine l'a emprunté à l'Orient, par le truchement de la liturgie gallicane, mais seulement pour l'office canonial de Prime et pour la cérémonie de la vénération de la croix à Vendredi-Saint. Dans sa liturgie dominicale, l'Eglise réformée peut lui faire place dans le temps de la Passion, en raison de son caractère d'humble supplication au Christ vainqueur par sa croix. On le chantera après la lecture de l'Ancien Testament, ou après la Confession des péchés, en lieu et place du *Kyrie*. A Vendredi-Saint, il a sa place dans les *Impropères*.

9. *Sursum corda*

Nous en parlons p. 32 et surtout p. 172 du *Traité de liturgique*. Ajoutons ici la référence biblique Lam. 3. 41, où le geste des mains (mentionné p. 86) est également indiqué. Notons que Cyprien est le premier à citer explicitement le *Sursum corda* (De dominica oratione, 31). Cf. aussi Col. 3. 1.

10. *Sanctus*

Cette acclamation des séraphins de la vision d'Esaïe (6. 2-3) franchit presque la limite qui sépare une simple acclamation d'un véritable cantique. Le *Sanctus* a passé de la liturgie synagogale dans celle de l'Eglise, d'abord dans le service de la Parole, semble-t-il, pour se fixer définitivement, au IIIe siècle, au cœur même de la prière eucharistique. Le texte biblique porte : Toute la terre est pleine de sa gloire. La liturgie chrétienne a ajouté : *Les cieux*, avant la terre. L'intention de cette adjonction est théologique. Elle veut marquer ce que la nouvelle Alliance et le mystère de l'Incarnation ont ajouté aux réalités anciennes. Le Christ vainqueur est le Roi de gloire qui a pénétré dans les cieux (Ps. 24. 7-10). « Celui qui est descendu est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir » (Eph. 4. 10). Cette note christologique, exactement à sa place dans la prière eucharistique, est encore accentuée lorsque le *Sanctus* ainsi élargi est encore complété par le *Hosannah au plus haut des cieux* que criait la foule lors de l'entrée royale du Christ dans la ville sainte (Mc. 11. 10 et par.). Cette acclamation complémentaire du *Sanctus* s'est introduite dans toutes les anciennes liturgies, sauf celles du groupe égyptien-copte.

11. *Benedictus* (Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur Dieu)

Cette acclamation a pénétré dans toutes les liturgies avec le *Hosannah* des Rameaux. On l'a enchaîné au *Sanctus*, ce qui confère à tout l'ensemble une portée christologique bien marquée. On tend pourtant aujourd'hui à disjoindre le *Benedictus* du *Sanctus* pour lui rendre une place attestée plus anciennement, en conclusion de la grande prière eucharistique (cf. *Traité de*

liturgique, p. 174). Du point de vue réformé, cette place a l'avantage de souligner davantage la venue du Seigneur à nous dans l'acte même de communier. Il faut veiller à traduire ἐν ὀνόματι κυρίου par *au nom du Seigneur Dieu*, pour parer à l'équivoque inhérente au mot *Seigneur*, généralement appliqué au Christ. Il faut se garder de confondre ce *Benedictus qui venit* avec le cantique biblique de Zacharie (Luc 1. 68-79), appelé aussi parfois *Benedictus* en raison du mot du début.

12. *Maranatha* (Notre Seigneur, viens)

Cette acclamation de sens eschatologique, appelant la parousie, et que mentionnent 1 Cor. 16. 22, Didachê 10. 6, et, traduite en grec, Apoc. 22. 20, ne semble guère avoir passé le cap du second siècle. Elle est tombée en désuétude avec l'affaiblissement de l'espérance eschatologique. Cependant une autre acclamation attestée tout au cours de l'époque anténicéenne, a eu probablement valeur de remplacement approximatif du *Maranatha*. C'est le *Exsurge Domine* ou *Exsurge Christe, adjuva nos* : Lève-toi, Seigneur, lève-toi, ô Christ et viens à notre aide ! On en trouve le fondement biblique dans Ps. 3. 8; Ps. 21. 14, et surtout Ps. 44. 27.

13. *Eis Hagios*

Dans presque toutes les liturgies orientales, à l'instant de la communion l'officiant proclame : Les choses saintes sont pour les saints (τά ἅγια τοῖς ἁγίοις). Cette phrase liturgique est des plus anciennes, puisqu'on la trouve déjà dans la liturgie romaine d'Hippolyte (début du IIIe siècle) et qu'elle figure également dans la liturgie des Constitutions apostoliques, donc à la fois en Occident et en Orient. On peut la rattacher à Mat. 7. 6. Dans toutes les liturgies, cette proclamation appelle une réponse de la communauté, dont la teneur primitive est ceci : Εἷς ῞Αγιος, εἷς κύριος, ᾿Ιησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός, c'est-à-dire : *Un seul est saint, un seul est Seigneur, Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père.* On peut traduire aussi : *Il n'est qu'un Saint, il n'est qu'un Seigneur...*, etc. Cette acclamation rappelle textuellement la finale du *Gloria in excelsis* ou grande doxologie : *Tu solus sanctus, Tu solus Dominus... Jesu Christe, in gloria Dei Patris.*

Dans le développement liturgique ultérieur, le *Eis hagios* a pris la plupart du temps une forme trinitaire. Dans l'opuscule *Liturgies de communion* (Eglise et liturgie, 1952) nous avons rendu à cette acclamation son rôle et sa valeur (cf. p. 89, sous la forme primitive, et p. 81 sous la forme trinitaire). Dans l'usage usuel de l'Eglise réformée, la forme originelle du *Eis hagios* est nettement préférable, étant plus biblique (1 Cor. 8. 6; Phil. 2. 11; Apoc. 15. 4).

14. *Le dialogue pascal*

« Le Seigneur est ressuscité, Alléluia ! Il est vraiment ressuscité, Alléluia ! » C'est dans Luc 24. 34 qu'il faut chercher l'origine de ce qui est devenu très tôt la salutation pascale dans tout l'Orient chrétien. Elle figure en conclusion de l'office de l'aurore de la liturgie byzantine. Les orthodoxes qui s'abordent le jour de Pâques et toute la semaine pascale ne se saluent pas autrement qu'en échangeant ces mots : « Christ est ressuscité. — Il est vraiment ressuscité. » Les matines du jour de Pâques et du dimanche suivant, en Occident, commencent par : *Surrexit Dominus vere, alleluia.* Le dialogue pascal est la meilleure introduction possible au grand culte du matin de Pâques : il doit remplacer ce jour-là l'invocation initiale habituelle.

15. *Agnus Dei*

Cette invocation au Christ, « l'Agneau immolé », est d'origine orientale et se réfère à Jean 1. 29. Elle fut introduite au VIIe siècle dans la liturgie latine, pour souligner l'acte liturgique de la fraction du pain; elle vise donc le Christ « comme immolé » (Apoc. 5. 6) dans l'eucharistie. Primitivement l'*Agnus Dei* se réduisait à ceci : *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis*, répété plusieurs fois, puis, à partir des IX-Xe siècles, trois fois. Dès le XIe siècle, le troisième *miserere nobis* fut peu à peu remplacé par *dona nobis pacem*, probablement en relation avec le baiser de paix qui, dans la liturgie romaine, précédait la fraction. Ainsi la teneur actuelle de ce répons, devenu presque un hymne, est la suivante : *Agneau de Dieu, qui ôtes les péchés du monde, aie pitié de nous* (bis). *Agneau de Dieu, qui ôtes les péchés du monde, donne-nous la paix.* Son usage normal est donc dans la liturgie de sainte cène, entre la fraction et la communion. C'est à cette place que Luther l'a maintenu dans sa *Deutsche Messe*; c'est la place qu'il a conservée dans toutes les liturgies luthériennes. C'est aussi celle que nous devons normalement lui donner dans le culte réformé, non dans toute célébration du sacrement, mais en tout cas le Vendredi-Saint. On peut le tolérer en lieu et place du *Kyrie* dans le temps du Carême et de la Passion, après la confession des péchés.

Outre ces répons de la liturgie traditionnelle, qui appartiennent au patrimoine œcuménique, il en est d'autres, dans l'Ecriture sainte, qui peuvent leur être substitués à titre de variantes lors de services plus spéciaux. En voici quelques-uns :

Seigneur, sois au milieu de nous. Inspiré de Mat. 18. 20, ce répons figurait dans l'ancienne liturgie mozarabe; il a été repris par Bersier, comme réponse à l'invocation initiale du culte.

Père, nous avons péché contre toi, nous ne sommes plus dignes d'être appelés tes enfants (Luc 15. 21), en réponse à la confession des péchés.

Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit (Jean 14. 8).

Parle, Seigneur, tes serviteurs écoutent (1 Sam. 3. 9-10), comme introduction à la lecture de la Bible.

Heureux ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la gardent (Luc 11. 28).

Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru (Jean 20. 29).

Ta Parole est la vérité : sanctifie-nous par ta vérité (Jean 17. 17). Ces trois répons peuvent servir de conclusion à la lecture biblique.

Tu es véritablement le Fils de Dieu : tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant (Mat. 14. 33 et 16. 16).

Nous l'avons entendu et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Sauveur du monde (Jean 4. 42).

Seigneur, à qui aller qu'à Toi ? Tu as seul les paroles de la vie éternelle (Jean 6. 68).

Seigneur, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu (Jean 6. 69).

Seigneur, nous croyons que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui devait venir dans le monde (Jean 11. 27).

Ces diverses acclamations sont des confessions de foi et peuvent être utilisées comme telles.

Seigneur, donne-nous toujours de ce pain (Jean 6. 34).

Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez (Luc 10. 23).

Heureux ceux qui sont à table dans le Royaume de Dieu (Luc 14. 15).

Heureux ceux qui sont invités au banquet des noces de l'Agneau (Apoc. 19. 9).

Ces quatre répons ont leur place dans la liturgie eucharistique, après la fraction et l'élévation.

La « liturgie céleste » de l'Apocalypse contient plusieurs acclamations et doxologies qui pourraient trouver un utile emploi dans nos cultes. On n'a guère tiré parti, jusqu'à maintenant, que de 1. 6 (*A Celui qui nous aime...*). On peut y ajouter les textes suivants :

Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, celui qui était, qui est et qui vient (4. 8).

L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir puissance, honneur, gloire et louange (5. 12).

A Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau soient la louange, l'honneur, la gloire et la force aux siècles des siècles. Amen (5. 13-14).

Le salut vient de notre Dieu, assis sur son trône, et de l'Agneau (7. 10).

Maintenant est venu le salut, la force et le règne de notre Dieu, et la puissance de son Christ (12. 10).

Alléluia. Le salut, la gloire et la puissance appartiennent à notre Dieu. Amen, alléluia (19. 1, 5).

Alléluia. Il est entré dans son règne, le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant. Réjouissons-nous et rendons-lui gloire (19. 6-7).

Les compositeurs de musique sacrée ont là matière à un beau travail, pour doter l'Eglise de mélodies adéquates aux répons traditionnels comme aux acclamations bibliques encore inutilisées dans la liturgie.

RICHARD PAQUIER

BIBLIOGRAPHIE

RICHARD PAQUIER, *Traité de liturgique*. Edition Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1954, 224 p. Collection « Manuels et précis de théologie ».

Pour comprendre et apprécier à sa juste valeur l'ouvrage du pasteur Paquier, il ne faut pas, pensons-nous, le considérer comme un manifeste destiné à ouvrir la voie à une réforme et à des recherches liturgiques. Il est bien plutôt l'aboutissement et le commentaire de longues années de travaux et de réalisations dans le domaine du culte chrétien. Le mouvement « Eglise et Liturgie », dont l'auteur du présent ouvrage est le fondateur et l'animateur, a porté en premier lieu son effort sur la publication de textes liturgiques destinés à enrichir et à renouveler la liturgie des Eglises réformées de langue française. Liturgies de communion, textes pour la célébration du culte dominical, liturgies de baptême, de confirmation et de mariage, office divin de chaque jour ont successivement paru au cours des vingt-cinq années d'existence de ce mouvement. Le *Traité de liturgique* en est comme l'explication et la justification aussi bien historique que théologique. Il vient à son heure nous rappeler que la liturgie n'est pas qu'une affaire de textes seulement, mais toute une « action », comportant des règles précises, se déroulant selon un « cérémonial » qui en est l'expression adéquate. N'importe quel habit ne convient pas à n'importe quelle personne à n'importe quel moment de son activité. Une liturgie œcuménique, comme celle qui est proposée dans les publications d'« Eglise et Liturgie », ne prendra tout son sens que dans le cadre d'un déroulement approprié, ne se manifestera dans sa plénitude que si le cadre, les gestes, les attitudes, les modalités de sa célébration sont en accord avec le texte proposé. Bien loin donc d'être une liturgie ou un « compendium » de textes liturgiques, le *Traité de Liturgique* est plutôt une justification théologique et un « mode d'emploi » des textes traditionnels que l'on redécouvre actuellement,

15. *Agnus Dei*

Cette invocation au Christ, « l'Agneau immolé », est d'origine orientale et se réfère à Jean 1. 29. Elle fut introduite au VIIe siècle dans la liturgie latine, pour souligner l'acte liturgique de la fraction du pain; elle vise donc le Christ « comme immolé » (Apoc. 5. 6) dans l'eucharistie. Primitivement l'*Agnus Dei* se réduisait à ceci : *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis,* répété plusieurs fois, puis, à partir des IX-Xe siècles, trois fois. Dès le XIe siècle, le troisième *miserere nobis* fut peu à peu remplacé par *dona nobis pacem,* probablement en relation avec le baiser de paix qui, dans la liturgie romaine, précédait la fraction. Ainsi la teneur actuelle de ce répons, devenu presque un hymne, est la suivante : *Agneau de Dieu, qui ôtes les péchés du monde, aie pitié de nous* (bis). *Agneau de Dieu, qui ôtes les péchés du monde, donne-nous la paix.* Son usage normal est donc dans la liturgie de sainte cène, entre la fraction et la communion. C'est à cette place que Luther l'a maintenu dans sa *Deutsche Messe*; c'est la place qu'il a conservée dans toutes les liturgies luthériennes. C'est aussi celle que nous devons normalement lui donner dans le culte réformé, non dans toute célébration du sacrement, mais en tout cas le Vendredi-Saint. On peut le tolérer en lieu et place du *Kyrie* dans le temps du Carême et de la Passion, après la confession des péchés.

Outre ces répons de la liturgie traditionnelle, qui appartiennent au patrimoine œcuménique, il en est d'autres, dans l'Ecriture sainte, qui peuvent leur être substitués à titre de variantes lors de services plus spéciaux. En voici quelques-uns :

Seigneur, sois au milieu de nous. Inspiré de Mat. 18. 20, ce répons figurait dans l'ancienne liturgie mozarabe; il a été repris par Bersier, comme réponse à l'invocation initiale du culte.

Père, nous avons péché contre toi, nous ne sommes plus dignes d'être appelés tes enfants (Luc 15. 21), en réponse à la confession des péchés.

Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit (Jean 14. 8).

Parle, Seigneur, tes serviteurs écoutent (1 Sam. 3. 9-10), comme introduction à la lecture de la Bible.

Heureux ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la gardent (Luc 11. 28).

Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru (Jean 20. 29).

Ta Parole est la vérité : sanctifie-nous par ta vérité (Jean 17. 17). Ces trois répons peuvent servir de conclusion à la lecture biblique.

Tu es véritablement le Fils de Dieu : tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant (Mat. 14. 33 et 16. 16).

Nous l'avons entendu et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Sauveur du monde (Jean 4. 42).

Seigneur, à qui aller qu'à Toi ? Tu as seul les paroles de la vie éternelle (Jean 6. 68).

Seigneur, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu (Jean 6. 69).

Seigneur, nous croyons que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui devait venir dans le monde (Jean 11. 27).

Ces diverses acclamations sont des confessions de foi et peuvent être utilisées comme telles.

Seigneur, donne-nous toujours de ce pain (Jean 6. 34).

Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez (Luc 10. 23).

Heureux ceux qui sont à table dans le Royaume de Dieu (Luc 14. 15).

Heureux ceux qui sont invités au banquet des noces de l'Agneau (Apoc. 19. 9).

Ces quatre répons ont leur place dans la liturgie eucharistique, après la fraction et l'élévation.

La « liturgie céleste » de l'Apocalypse contient plusieurs acclamations et doxologies qui pourraient trouver un utile emploi dans nos cultes. On n'a guère tiré parti, jusqu'à maintenant, que de 1. 6 (*A Celui qui nous aime...*). On peut y ajouter les textes suivants :

Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, celui qui était, qui est et qui vient (4. 8).

L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir puissance, honneur, gloire et louange (5. 12).

A Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau soient la louange, l'honneur, la gloire et la force aux siècles des siècles. Amen (5. 13-14).

Le salut vient de notre Dieu, assis sur son trône, et de l'Agneau (7. 10).

Maintenant est venu le salut, la force et le règne de notre Dieu, et la puissance de son Christ (12. 10).

Alléluia. Le salut, la gloire et la puissance appartiennent à notre Dieu. Amen, alléluia (19. 1, 5).

Alléluia. Il est entré dans son règne, le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant. Réjouissons-nous et rendons-lui gloire (19. 6-7).

Les compositeurs de musique sacrée ont là matière à un beau travail, pour doter l'Eglise de mélodies adéquates aux répons traditionnels comme aux acclamations bibliques encore inutilisées dans la liturgie.

RICHARD PAQUIER

BIBLIOGRAPHIE

RICHARD PAQUIER, *Traité de liturgique*. Edition Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1954, 224 p. Collection « Manuels et précis de théologie ».

Pour comprendre et apprécier à sa juste valeur l'ouvrage du pasteur Paquier, il ne faut pas, pensons-nous, le considérer comme un manifeste destiné à ouvrir la voie à une réforme et à des recherches liturgiques. Il est bien plutôt l'aboutissement et le commentaire de longues années de travaux et de réalisations dans le domaine du culte chrétien. Le mouvement « Eglise et Liturgie », dont l'auteur du présent ouvrage est le fondateur et l'animateur, a porté en premier lieu son effort sur la publication de textes liturgiques destinés à enrichir et à renouveler la liturgie des Eglises réformées de langue française. Liturgies de communion, textes pour la célébration du culte dominical, liturgies de baptême, de confirmation et de mariage, office divin de chaque jour ont successivement paru au cours des vingt-cinq années d'existence de ce mouvement. Le *Traité de liturgique* en est comme l'explication et la justification aussi bien historique que théologique. Il vient à son heure nous rappeler que la liturgie n'est pas qu'une affaire de textes seulement, mais toute une « action », comportant des règles précises, se déroulant selon un « cérémonial » qui en est l'expression adéquate. N'importe quel habit ne convient pas à n'importe quelle personne à n'importe quel moment de son activité. Une liturgie œcuménique, comme celle qui est proposée dans les publications d'« Eglise et Liturgie », ne prendra tout son sens que dans le cadre d'un déroulement approprié, ne se manifestera dans sa plénitude que si le cadre, les gestes, les attitudes, les modalités de sa célébration sont en accord avec le texte proposé. Bien loin donc d'être une liturgie ou un « compendium » de textes liturgiques, le *Traité de Liturgique* est plutôt une justification théologique et un « mode d'emploi » des textes traditionnels que l'on redécouvre actuellement,

et qui sont la voix de l'Epouse répondant à l'appel de son Seigneur, dans la louange et l'adoration, dans le « service divin » véritable.

Cette dernière remarque nous amène à souligner le fondement théologique du culte chrétien qui est exprimé dans la première partie de l'ouvrage : *L'initiative de Dieu.* Le culte chrétien, le culte de la Nouvelle Alliance, repose tout entier sur cette certitude que « tout vient de Dieu ». C'est lui qui convoque son peuple, lui qui, de sa libre volonté et par sa pure grâce, veut être présent au milieu des siens, comme il a été présent sur la terre en sa « Parole faite chair ». C'est le Christ lui-même qui est au milieu de ses disciples pour y exercer le triple office de prophète, de sacrificateur et de roi. Il ne sera donc pas seulement présent par sa parole mais aussi par ses sacrements. C'est à l'être tout entier de l'homme qu'il s'adresse. C'est cet être tout entier qu'il veut transformer par sa grâce. Et c'est lui seul, dans la plénitude de sa personne, qui peut rassembler son Eglise, à laquelle il adresse sa Parole comme prophète, pour laquelle il s'offre lui-même comme souverain sacrificateur, et dont il est le seul chef.

Cette présence du Seigneur au milieu des siens déterminera leur attitude, conditionnera la *réponse de l'homme* (deuxième partie de l'ouvrage). Elle fera de cette réponse le « service divin » de l'Eglise. C'est en tant que membres de cette Eglise, corps du Christ, que les croyants sont appelés à rendre leur culte à Dieu. Or qui dit corps dit organisme structuré et diversifié dans ses fonctions. L'Eglise, corps du Christ, ne peut donc rendre à Dieu qu'un culte « corporatif », où chaque membre a son rôle particulier. Si les circonstances historiques ont amené tant d'Eglises à perdre de vue cette diversité des fonctions, ne serait-il pas temps que l'on reprenne conscience de cette richesse du culte qui devrait se manifester par la pluralité des officiants et par la participation active et personnelle de chaque membre de la communauté. La variété même des formes de la prière liturgique traditionnelle est bien propre à nous aider dans cette voie. Cette « prière liturgique » qui est la voix de l'Eglise tout entière doit trouver son expression et sa richesse dans la variété des gestes, dans le cadre du temps de l'année ecclésiastique, dans le symbolisme de l'architecture et des divers ornements liturgiques. On a trop oublié, dans le culte réformé, que l'homme n'est pas un pur cerveau, mais qu'une foi qui saisit son être entier doit s'exprimer par un culte auquel prend part l'être entier. Nous ne pouvons citer ici tel ou tel détail précis. Soyons reconnaissants à l'auteur de nous avoir donné avec une telle force la vision d'un culte à la fois « catholique » et évangélique dans lequel chaque détail concourt à faire de l'ensemble le service divin de toute l'Eglise.

La dernière partie de l'ouvrage, l'*Ordo ecclésiastique*, donne des précisions sur ce que devrait contenir chacun des services constitutifs de ce « service » de l'Eglise, qu'est sa liturgie. La tradition a donné au service de la Parole, comme à celui des sacrements, aussi bien qu'à la prière communautaire une structure bien constituée, fortement nourrie de la Bible. Les divers éléments de ces services et leur agencement sont de nature à replacer nos Eglises dans le grand courant de l'Eglise universelle. Souhaitons que les travaux en cours dans nos Eglises locales sachent s'inspirer des utiles considérations exprimées dans cette partie du *Traité de liturgique*.

Au moment où le « mouvement liturgique » se développe dans toutes les confessions chrétiennes et les amène à « ressourcer » leurs traditions, au moment où les études liturgiques et historiques nous aident à connaître, mieux qu'on ne pouvait le faire à l'époque de la Réforme, les origines chrétiennes, le livre du pasteur Paquier vient à son heure appeler nos Eglises à rendre au Seigneur de l'Eglise un culte vraiment digne de lui. ANDRÉ BARDET

Imprimé en Suisse par Delachaux & Niestlé S.A., Neuchâtel